ಶ್ರೀಮಚ್ಛಂಕರಾಚಾರ್ಯ ವಿರಚಿತ

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯ



ಅನುವಾದಕರು

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಸಚ್ಚಿದಾನಂದೇಂದ್ರಸರಸ್ವತೀ ಸ್ವಾಮಿಗಳವರು



ಅಧ್ಯಾತ್ಮಪ್ರಕಾಶ ಕಾರ್ಯಾಲಯ

ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ - 573211

www.adhyatmaprakasha.org

2010

ಶ್ರೀಶ್ರೀಗಳವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು

ಪೀಠಿಕೆ

(ಮೊದಲ ಮುದ್ರಣದ ಪೀಠಿಕೆಯಿಂದ)

****

ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯಭಾಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರಸಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಚಿತ್ತವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಈ ಅಮೋಘವಾದ ಭಾಷ್ಯವು ಮುಮುಕ್ಷುಗಳಿಗೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಕರಿಗೂ ಬೇಕೆನಿಸುವ ಹಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ಥಾನತ್ರಯವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಗಳ ಸಮೇತವಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರುವ ಪರಮೋದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೊರಟಿರುವ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಗ್ರಂಥಾವಳಿಗೆ ಈ ಉದ್ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಕುತೂಹಲವು ಕಾರ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಬಹುದಿನಗಳಿಂದಲೂ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ; ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಯುಕ್ತಿಗಳು, ಸಿದ್ಧಾಂತಯುಕ್ತಿಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವದಲ್ಲದೆ ಆಯಾ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿರುವ ವಾದಸರಣಿಗೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಆಶಯವೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಗುರುಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಅನುಕೂಲವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಾಧನ ಸಂಪತ್ತಿಯಿರುವ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಿಂದ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದಾಗುವಷ್ಟು ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಆದೀತೆಂದು ನಂಬಿರುತ್ತೇನೆ.

ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮೇಲೆ ಮತಾಂತರದವರೂ ಈಗಿನ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಮಾಡಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಈ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಮತ್ಸರರೂ ವಿಮರ್ಶಕರಕ್ಷಕರೂ ಆದ ಭಾಷ್ಯಾಭಿಮಾನಿಗಳು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಚಕರಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಬಿನ್ನಹವೇನೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಮಾಡಿರುವ ದೋಷೋದ್ಘಾಟನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಆಯಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಾಕಾರರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿಯೂ ನನಗೆ ಗೌರವವಿಲ್ಲವೆಂದು ಎಂದಿಗೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ನಿಜವಾಗಿ ನಾನು ಈ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಹು ಶ್ರಮಪಟ್ಟು, ಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಲ್ಲವರ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಓದಿ ಆಯಾ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಮೋಘವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದಲೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶ್ರೀಭಗವತ್ಪಾದರವರ

ಮತಕ್ಕೂ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೂ ವಿರುದ್ಧವೆಂದು ನನಗೆ ತೋರಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ಭೀತಿಯಿಂದ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತೇನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಯಾವ ಗ್ರಂಥಕಾರರು ಹೊರಪಡಿಸಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರಗಳಿಂದ ನಾನು ಸೂಚಿಸಿರುವದರ ಉದ್ದೇಶವೇನೆಂದರೆ, ಆಯಾ ಭಾಗವನ್ನು ವಾಚಕರು ಶಾಂತತೆಯಿಂದ ಓದಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೇ ಮುಂತಾದವರ ಮತ್ತು ನನ್ನ ವಿಚಾರಗಳ ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಗುಣಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಹೆಚ್ಚು ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಜ್ಞರು ನನಗೆ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಅಂಥ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕೃತಜ್ಞತೆಯಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ದೋಷಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕರಣದಲ್ಲಿ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವೆನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಗವದ್ಗೀತಾದಿಸ್ಮೃತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಸಾಧನಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹೊಂದುಗೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವ ನ್ಯಾಯಪ್ರಧಾನವಾದ ಗ್ರಂಥವು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವೇದಾಂತಗಳೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಪರಮಮೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳೆಂದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತದರ್ಶನವೆಂದೂ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಜ್ಞೇಯತ್ವ (ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವಿಕೆ), ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವ ಯಾವದಾದರೊಂದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಇರುವಿಕೆ), ವಾಚ್ಯತ್ವ (ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವಿಕೆ), ವಾಕ್ಯಾರ್ಥತ್ವ (ವಾಕ್ಯದಿಂದ ವಿಷಯೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆ) – ಈ ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅದು ಸಕಲದೃಶ್ಯಪ್ರಪಂಚದ ತೋರುವಿಕೆಗೂ ಆಧಾರವಾಗಿ, ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿ, ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ಅನುಭವವು ಶಾಸ್ತ್ರೋಪದೇಶದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿರಾಯಾಸವಾಗಿ ಆಗುವದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂತಲೂ ಅದನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಕಲಸಂಸಾರಾನರ್ಥಗಳೂ ಮಾಯವಾಗುವವೆಂತಲೂ ಮನಗಾಣಿಸುವದೇ ಈ ದರ್ಶನದ ಪರಮೋದ್ದೇಶವೆಂಬುದು ಶ್ರೀಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರವರ ಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಈ ತಮ್ಮ ಮತವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತಗಳ ನಿರಸನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೊದಲನೆಯ ಐದು ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮಿಕ್ಕ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಭಾಷ್ಯರತ್ನವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರೀಶಾಂಕರಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾರತಮ್ಯವು ವೇದಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಅದಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕ ಸಾಧನಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವೇನು? – ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಜ್ಞಾನಗಳಂತೆ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂತಲೂ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾದ ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಲ್ಲದೆ ನಿಷ್ಕಾಮಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಿದಾಗ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಯೋಗ್ಯತಾ ವಿಶೇಷವನ್ನೂ ಸಾಧಕನ ಚಿತ್ತದಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವವೆಂಬ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಣೀಯವಾಗಿರುವವೆಂತಲೂ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಜನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯ ಮೂಲಕ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗುವದೆಂದು ಆಚಾರ್ಯ ರವರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕೆಲವರು ವೃತ್ತಿಕಾರರೂ* ಆಚಾರ್ಯರಿಂದೀಚೆಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಉಳಿದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳನ್ನೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರತ್ತದೆ. ಆಚಾರ್ಯರವರು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವು ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಮೇಲೆ ಆಗುವದಾಗಿರದೆ ಜ್ಞಾನಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ದೊರೆಯತಕ್ಕ ದ್ದಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತಬುದ್ಧಿಯಿಂದ ತತ್ತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಗಿರುವ ವಿಚಾರದಕ್ಷರೆಲ್ಲರೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವೆಂಬ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ತಿಕ್ಕಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸರ್ವಾನುಭವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ವೈದಿಕಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವದರಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಕಾಮಧೇನುವಿನಂತಿರುವ ಈ ಉದ್ಗ್ರಂಥದ ಸವಿಯು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೂ ದೊರೆಯುವಂತಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ನನ್ನ ಹಾರೈಕೆ. ಶ್ರೀ ಭಗವತ್ಪಾದರ ಅನುಗ್ರಹವು ಸಕಲ ಮಾನವರಿಗೂ ಲಭಿಸಲಿ ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾ ಈ ಪೀಠಿಕೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಧಾತುಸಂವತ್ಸರ, ವೈಶಾಖ ಶುದ್ಧ 2, ಅನುವಾದಕ
ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ
1936

---

* ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಸೂತ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಅನೇಕರಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ವೃತ್ತಿಕಾರರೆಂದು ಕರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ.

ಸಂಕೇತವಿವರಣೆ

ಸೂಚನೆ : ಇಲ್ಲಿ ಎರಡುಮೂರು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ (,) ಹೀಗೆ ಅಲ್ಪವಿರಾಮವನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತದೆ.

ಅ. ಸಿ.	ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ, ಮಧುಸೂದನಸರಸ್ವತಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಅದ್ವೈತ ವಾದಗ್ರಂಥ
ಆ., ಆ.ಗಿ	ಆನಂದಗಿರಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ಈ.	ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಐ.	ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಐ.ಆ	ಐತರೇಯಾರಣ್ಯಕ.
ಐ. ಬ್ರಾ.	ಐತರೇಯಬ್ರಾಹ್ಮಣ.
ಕ.	ಕಠೋಪನಿಷತ್ತು.
ಕ.ತ.	ಕಲ್ಪತರು, ಶ್ರೀಮದಮಲಾನಂದಸರಸ್ವತಿಗಳು ಭಾಮತೀ ಗ್ರಂಥದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ಕ.ತ.ಪ.ಕ.ಪ.	ಕಲ್ಪತರು, ಪರಿಮಳ, ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರು ಕಲ್ಪತರುವಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ಕೇ.	ಕೇನೋಪನಿಷತ್ತು.
ಕೌ.	ಕೌಶೀತಕ್ಯುಪನಿಷತ್ತು
ಗೀ.	ಭಗವದ್ಗೀತೆ.
ಗೌ.ಕಾ.	ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಕಾರಿಕೆ.
ಚಂ.	ಚಂದ್ರಿಕೆ, ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ ಭಾಷ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾದ ತತ್ತ್ವಪ್ರಕಾಶಿಕೆಯು ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥರು 'ತಾತ್ಪರ್ಯಚಂದ್ರಿಕೆ' ಯೆಂಬ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ಛಾ., ಛಾಂ	ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಜೈ., ಜೈ. ಸೂ.	ಜೈಮಿನಿಋಷಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರ.
ತ.ದೀ.	ತತ್ತ್ವದೀಪನ, ಅಖಂಡಾನಂದರು ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ತ. ಪ್ರ. ತತ್ತ್ವಪ್ರದೀಪ, ತ್ರಿವಿಕ್ರಮಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಟೀಕೆ.

ತೈ. ತೈತ್ತಿರೀಯೋಪನಿಷತ್ತು

ತೈ . ಸಂ. ತೈತ್ತಿರೀಯಸಂಹಿತೆ

ನಿ. ನಿರುಕ್ತ, ಯಾಸ್ಕರು ಬರೆದಿರುವ ವೇದಾಂಗಗ್ರಂಥ.

ನ್ಯಾ. ಅ ನ್ಯಾಯಾಮೃತ , ವ್ಯಾಸತೀರ್ಥರು ಬರೆದಿರುವ ಮಾಧ್ವದ್ವೈತ ವೇದಾಂತಪರವಾದ ಗ್ರಂಥವು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿಯೇ "ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಿ" ಎಂಬ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ವಾದ ಗ್ರಂಥವು ಹುಟ್ಟಿರುವದು.

ನ್ಯಾಸು. ನ್ಯಾಯಸುಧಾ, ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದ ಮೇಲೆ ಜಯತೀರ್ಥ ಭಿಕ್ಷುಗಳು ರಚಸಿದರುವ ಟೀಕೆ. ಇದು 'ಸುಧಾ' ಎಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು.

ಪ.,ಪಂ.,ಪಂಚ., ಪಂ..ಪಾ. ಪಂಚಪಾದಿಕಾ, ಶ್ರೀಪದ್ಮಪಾದರು ರಚಿಸಿದದ್ದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರ ಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಇದು ಚತುಸ್ಸೂತ್ರಿಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದೆ.ಇದುವರೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಶಾಂಕರ ಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು.

ಪಂ.ಭಾ. ಪಂಚಪಾದಿಕಾ ಮತ್ತು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿತ್ರರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಮತೀ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ –ಇವುಗಳು.

ಪ. ಪ್ರದೀಪ, ಕಲಕತ್ತೆಯ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿದ್ದ ಮಹಾಮಹೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ವೇದಾಂತವಿಶಾರದ, ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರು ಬರೆದಿರುವ ತುಲನಾತ್ಮಕವಿಚಾರಭರಿತವಾದ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು.

ಬೃ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತು

ಬ್ರ.ಸೂ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ, ಶ್ರೀಮದ್ಬಾದರಾಯಣಮಹರ್ಷಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾಗಿರುವ ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರ

ಭಾ. ಭಾಮತೀ, ಶ್ರೀವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ಭಾ.ಕ.	ಭಾಮತೀಕಲ್ಪತರು, ಅಮಲಾನಂದಸರಸ್ವತಿಗಳು ಭಾಮತಿಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ,ಇದನ್ನು ಕಲ್ಪತರುವೆಂದೇ ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯಿದೆ.
ಭಾ.ಪ.	ಭಾಮತೀ ಮತ್ತು ಪರಿಮಳ.
ಭಾಸ್ಕರ	ಶ್ರೀಭಾಸ್ಕರಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಭೇದಾಭೇದದಪರ ಭಾಷ್ಯ.
ಮಧ್ವ.	ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಷ್ಯ. ಅಣುಭಾಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು.
ಮಧ್ವ. ಉಪಾಧಿ.	ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಉಪಾಧಿಖಂಡನ.
ಮಾಂ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತು
ಮಾಂ.ಕಾ.	ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕಾ, ಶ್ರೀಗೌಡಪಾದರವರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಕರಣಗಳ ಒಂದು ಪ್ರಬಂಧ.
ಮು.ಮುಂ.	ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತು
ಯಾಸ್ಕ.	ಯಾಸ್ಕಮುನಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ನಿರುಕ್ತವೆಂಬ ವೇದಾಂಗಗ್ರಂಥ.
ಯೋ.ಸೂ.	ಶ್ರೀಪತಂಜಲಿಋಷಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳು
ರ.ಪ್ರ.	ರತ್ನಪ್ರಭಾ, (ಶ್ರೀಗೋವಿಂದಾನಂದರು ಅಥವಾ) ಶ್ರೀರಾಮಾನಂದರು ಬರೆದಿರುವ ಬಹುಸರಳ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ವಾ.	ವಾಚಸ್ಪತ್ಯ, ಶ್ರೀವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುವ ಭಾಮತೀ.
ವಾರ್ತಿಕ.	ನಾರಾಯಣಸರಸ್ವತಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಶಾಂಕರಭಾಷ್ಯವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ವಿ.	ವಿವರಣ, ಶ್ರೀಪ್ರಕಾಶಾತ್ಮಯತಿಗಳು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ವಿ.ಭಿ.	ವಿಜ್ಞಾನಭಿಕ್ಷುಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಅವಿಭಾಗಾದ್ವೈತಪರ ಭಾಷ್ಯ.
ವಿ.ಪ್ರ.ಸಂ.	ವಿವರಣಪ್ರಮೇಯಸಂಗ್ರಹ, ಶ್ರೀವಿದ್ಯಾರಣ್ಯಮುನಿಗಳು ಪಂಚಪಾದಿಕಾವಿವರಣದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಉಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.
ವೇ.ಪ್ರ.	ವೇದಾಂತಪರಿಭಾಷಾ, ಧರ್ಮರಾಜಾಧ್ವರೀಂದ್ರನು ಬರೆದಿರುವ ತರ್ಕಪ್ರಧಾನವಾದ ಅದ್ವೈತವೇದಾಂತಪ್ರಕರಣ.
ಶ.ಭಾ. / ಶಾ.ಭಾ.ಜೈ.	ಜೈಮಿನಿಯ ಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಭಾಷ್ಯ.

ಶ್ರೀಕಂಠ.	ಶ್ರೀಕಂಠಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಶೈವವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಪರ ಭಾಷ್ಯ.
ಶ್ರೀಭಾ.	ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ವೈಷ್ಣವವಿಶಿಷ್ಟಾದ್ವೈತಪರ ಭಾಷ್ಯ.
ಶ್ರುತ.	ಶ್ರುತಪ್ರಕಾಶಿಕಾ, ಶ್ರೀಸುದರ್ಶನಭಟ್ಟಾರಕಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಶ್ರೀಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ
ಶ್ವೇ.	ಶ್ವೇತಾಶ್ವತರೋಪನಿಷತ್ತು.
ಶ್ಲೋ.ವಾ.	ಶ್ಲೋಕವಾರ್ತಿಕ, ಶಾಬರಭಾಷ್ಯದ ಮೇಲೆ ಕುಮಾರಿಲಭಟ್ಟರು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮೀಮಾಂಸಾವಾರ್ತಿಕದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗ. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಶ್ಲೋಕಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.
ಸ.ರ.	ಸನ್ನ್ಯಾಯರತ್ನಾವಳಿ, ಶ್ರೀಮತ್ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರು ಅನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಟೀಕೆ.
ಸಾ.ಕಾ.	ಸಾಂಖ್ಯಕಾರಿಕಾ, ಈಶ್ವರಕೃಷ್ಣಕೃತ ಸಾಂಖ್ಯಗ್ರಂಥ.
ಸಿ.ಲೇ.ಸಂ.	ಸಿದ್ಧಾಂತಲೇಶಸಂಗ್ರಹ, ಅಪ್ಪಯ್ಯದೀಕ್ಷಿತರು ರಚಿಸಿರುವ ಅನುಶಾಂಕರರಾದ ಅದ್ವೈತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಬೇಧಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಪ್ರಕರಣ.
ಸೂ.	ಸೂತ್ರ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರ.
ಸಂ.ಶಾ.	ಸಂಕ್ಷೇಪಶಾರೀರಿಕ, ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆಂದು ಸರ್ವಜ್ಞಾತ್ಮಮುನಿಗಳು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಕರಣ.
G.T.	George Thibaut, ಜಾರ್ಜ್ ಥೀಬೊ ಎಂಬಾತನು ಶಾಂಕರ ಬಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಅನುವಾದ ಮತ್ತು ಪೀಠಿಕೆ.
P. U.	Philosophy of the Upanishads, ಪಾಲ್ ಡಾಯ್ಸನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಉಪನಿಷತ್ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥದ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಅನುವಾದ.
S.V.	System of the Vedanta, ಪಾಲ್ ಡಾಯ್ಸನ್ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸನು ಬರೆದಿರುವ ವೇದಾಂತದರ್ಶನದ ಗ್ರಂಥದ ಇಂಗ್ಲಿಷು ಅನುವಾದ.

ವಿಶೇಷ : ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರದ ಮುಂದಿನ 'ಭಾ' ಎಂಬ ಅಕ್ಷರವನ್ನು 'ಭಾಷ್ಯ' ಎಂದು ಓದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಈ.ಭಾ' ಎಂದರೆ ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷದ್ಭಾಷ್ಯ 'ಗೀ. ಭಾ' ಎಂದರೆ ಗೀತಾಭಾಷ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಓದುಗರಿಗೆ

ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ

1. ದಪ್ಪಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ತಲೆಬರಹಗಳು, ಸೂತ್ರಾರ್ಥ, ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು, ಅಧಿಕರಣಸಾರ, ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳು – ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಅನುವಾದಕರು ಹೊಸದಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ ಭಾಗಗಳು.

2. ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಖಂಡಗಳಾಗಿ ಬರೆದು ಆಯಾ ಖಂಡದ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಖಂಡಗಳ ಒಳಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ (1), (2), (ಅ), (ಆ)– ಮುಂತಾದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಮೂಲದ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥವಿಭಾಗವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ದಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವುಗಳಾಗಿವೆ.

3. ಭಾಷ್ಯದ ಯಾವ ಮಾತಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ [ ] ಚೌಕಕಂಸಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವಚನಗಳ ಪ್ರತಿಗಳನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಚೌಕಕಂಸಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

4. ಮೂಲದಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವಂತೆ ಸೇರಿಸಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ದುಂಡುಕಂಸಗಳಲ್ಲಿ ( ) ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

4. ಭಾಷ್ಯದ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ಸಂಕೇತಾಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಮೊದಲು ಸಟಿಪ್ಪಣ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಓದಿ, ಆಮೇಲೆ ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ದೊಡನೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಓದಿ, ಆಮೇಲೆಯೇ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ಓದಬೇಕು. ಭಾಷ್ಯದ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕ್ರಮದಿಂದ ಓದಿದರೆ ತುಂಬ ಸಹಾಯವಾಗುವದು.

ಒಂದನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ*

(ಭಾಷ್ಯದ ವಿವರಣೆ)

ಉಪೋದ್ಘಾತ

ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ

೧. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯ: (೧) ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರನು : (ಪ್ರತ್ಯಯ) ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳುಂಟು ; ಇಲ್ಲಿ ಅರಿವು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. 'ಗಡಿಗೆ' ಎಂದು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಘಟಪ್ರತ್ಯಯ' ಎನ್ನುವರು. ಘಟಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಘಟವು 'ಗೋಚರ' ಅಥವಾ ವಿಷಯ. ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದು ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವೆವು. ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ : ಘಟ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದು ಘಟ, ಪಟಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದು ಪಟ(ಬಟ್ಟೆ). ಇದರಂತೆ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದು ನಾನು ಎಂಬ ವಸ್ತು ; ಅದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ, ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರತ್ಯಯವುಂಟಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇರುವದೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕೆಲವು ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ನಮಗೆ ಉಂಟಾದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ಮೊಲದ ಕೊಂಬು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ವಸ್ತುವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

***ಓದುವವರಿಗೆ ಸೂಚನೆ**

ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯದ ಯಾವ ಭಾಗಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಖಂಡಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದ. (೧),(೨),(ಅ),(ಆ) - ಮುಂತಾದ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಖಂಡಗಳ ಒಳಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಣ್ಣಕ್ಷರದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿರುವ ಭಾಗವನ್ನು ಮೊದಲನೆಯ ಸಲಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಓದಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ; ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಡಕಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೂ ಇಂಥದೊಂದು ವಸ್ತುವು ನಿಜವಾಗಿದ್ದಂತೆ ನಾವು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ 'ವಿಕಲ್ಪ'ವೆಂದು ಹೆಸರು.

ಅನಾತ್ಮವು ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ನೀನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದು : ಆತ್ಮನಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ಅನಾತ್ಮವು. ಅನಾತ್ಮವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಯಾವದನ್ನಾದರೂ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ನಿಂತಿರುವಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ನೀನು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಎಲೈ ಮನಸ್ಸೆ, ನೀನು ಎಂಥವರನ್ನಾದರೂ ವಶಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀಯೆ', 'ಇಂದ್ರಿಯಗಳೆ, ನಿಮ್ಮಿಂದ ನಾನು ಕೆಟ್ಟೆನು', 'ಶರೀರವೆ, ನೀನು ದಿನದಿನಕ್ಕೂ ಸೊರಗುತ್ತಿದ್ದೀಯೆ' - ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ 'ನೀನು' ಎಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನಾತ್ಮವು 'ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರ' ವೆಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

ಅನಾತ್ಮವು ನಾನು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು 'ಅದು' 'ಇದು' ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು ; ಅದು ಎಂದರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಚೆಗೆ ದೂರವಾಗಿ ಇರುವದು, 'ಇದು' ಎಂದರೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರವಿರುವದು. ಹೀಗೆ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಅಥವಾ ದೂರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು 'ಅದು' 'ಇದು' ಎನ್ನುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು 'ಇದಂ ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರ', 'ತತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರ' - ಎಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದಾಯಿತಷ್ಟೆ ; ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಯುಷ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದೇಕೆಂದರೆ ನಾನು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನೀನು ಎಂಬುದು ವಿರೋಧವಾಗಿರುವಂತೆ 'ಅದು' 'ಇದು' ಎಂಬಿವು ವಿರೋಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಆ ನಾನು' 'ಈ ನಾನು' ಎಂದು ನಾನು ಶಬ್ದದ ಜೊತೆಗೆ 'ಇದು' 'ಅದು' ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನೂ ಜೋಡಿಸಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಬಹುದು ; ಆದರೆ 'ನೀನು, ನಾನು' ಎಂದು ಸಾಮಾನಾಧಿಕರಣ್ಯದಿಂದ - ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

(೨) ಆತ್ಮನು ವಿಷಯಿ, ಅನಾತ್ಮವು ವಿಷಯ : ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ, ಕೃತಿ (ಎಂದರೆ ಪ್ರಯತ್ನ), ಸಂಸ್ಕಾರ, ದ್ವೇಷ - ಇವು ಐದೂ ಸವಿಷಯಕ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದು

ವ್ಯವಹಾರ ; ಏನನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯ ; ಏನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತೇವೋ ಅದು ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯ ; ಏನನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಅದು ಕೃತಿಗೆ ವಿಷಯ ; ಯಾವದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಬೀಜರೂಪದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೋ ಅದು ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ; ಯಾವದನ್ನು ಹಗೆಮಾಡುವೆವೋ ಅದು ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಐದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕಷ್ಟೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಷಯಿ ಎನಿಸುವವು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು 'ವಿಷಯಿ' ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನಾತ್ಮವೆಲ್ಲ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವಿಷಯವು.

(೩) ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳು ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕುಗಳಂತೆ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ : ಕತ್ತಲೆಯು ಕಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಣದಂತೆ ಮಾಡುವದು, ಬೆಳಕು ಅವು ಕಾಣುವದಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವದು. ಬೆಳಕು ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥವು, ಕತ್ತಲೆಯೆಂಬುದು ಬೆಳಕಿನ ಅಭಾವಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಜ್ಞರು ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿರುವ ವಸ್ತು, ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಇದರಂತೆ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೂ ವಿಷಯಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ನೀನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗಿಯೂ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಅನಾತ್ಮವು ತೀರ ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳು ಎಣ್ಣೆಸೀಗೆಕಾಯಿಗಳಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ ; ಇವೆರಡರ ಸ್ವಭಾವವು ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕುಗಳ ಸ್ವಭಾವದಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು, ಒಂದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದರಂತಿರುವ ಅಂಶವು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವ. ಇವೆರಡೂ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪೋದ್ಘಾತದ ೩ನೆಯ ಖಂಡವನ್ನೂ ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.

(೪) ವಿಷಯಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನು, ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವು ಜಡ : ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯಿ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ

ಗುಣವಿದೆಯೆಂದೂ ಆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನಾತ್ಮವು ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು ; ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ, ಇಚ್ಛೆ ಮುಂತಾದ ಒಂಬತ್ತು ಗುಣಗಳಿರುವವೆಂದು ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನವೇ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ; ಅದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ, ಅದು ಜಡ. ಜ್ಞಾನ, ಚೈತನ್ಯ, ಚಿತ್ - ಇವೆಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳು. ಚೈತನ್ಯವಲ್ಲದ್ದು ಜಡ.

(೫) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) ಹೀಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗಲಾರದು : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದರಂತೆ ಒಂದು ಇರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿದು ಜನರು ಭ್ರಾಂತಿಪಡುವದುಂಟು, ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ಯಾರೂ ತಿಳಿದುಕ್ಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿರುವವೆಂದೂ ಯಾರೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳು ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಜನರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು.

(೬) (ಸಿದ್ಧಾಂತ) ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವು ಅತ್ಯಂತವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳವಾಗಿದ್ದರೂ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ಜನರು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿರುವರು : ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮರುಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದು ಅಜ್ಞಾನವು, ಅದು ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗುವದು ; ಅಜ್ಞಾನವು ಹೋದರೆ ಅದರಿಂದಾಗಿರುವ ಸಂಸಾರದ ದುಃಖವೂ ತೊಲಗುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಅವತರಣಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷ್ಯದ ೭, ೮ ನೆಯ ಖಂಡಗಳನ್ನು ನೋಡಿ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹೋಲಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಜನರಿಗೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಅವರು ಇವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಿಚಾರವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವು. ವಿರುದ್ಧಸ್ವಭಾವದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸರಿಯೆ, ಆದರೂ ಜನರು ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುವದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ

ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಯುಕ್ತಿಯೇ ಸರಿಯಲ್ಲವೆನ್ನಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಆಶಯವು.

ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು [ಮಿಥ್ಯಾ] ಎಂದಾಗಬೇಕಾಯಿತು' ಎಂಬವರೆಗಿನ ಗ್ರಂಥವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೊ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿವೆ, ಮುಂದೆ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ ; 'ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿ ಜನರು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವರು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೈಬಿಟ್ಟರೆಂದು ಭಾವಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಮೇಲೆಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳಿವೆ. 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಎರಡರ್ಥವಾಗಬಹುದು. 'ಹಗ್ಗದ ಹಾವು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಹಾವು ಸುಮ್ಮನೆ ತೋರುವದೇ ಹೊರತು, ನಿಜವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ ; 'ಅವನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದನೆಂಬುದು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಂತೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ - ಎಂದು ಒಂದರ್ಥವಾಗುವದು. ಇದು 'ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜನರು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವರು ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಗ್ರಂಥಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ತೋರಿಕೆಯಾಗಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಜನರು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನು 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾ' ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು, ಜನರು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದರ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಉಪಸಂಹಾರಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರವೆಲ್ಲಿಯದು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಅಡ್ಡಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವೇ. ಇದರ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವದೂ ನಿಜ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಮಾಡಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಎಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಅನುಭವವು ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ಕಾರಣವು. ''ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ, ಆದರೂ ಜನರು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕಂಡಮೇಲೆ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವಲ್ಲ! - ಎಂದು ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೂಡುವದು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ನೀವು ಹೇಳುವಂತೆ ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳ ಸ್ವಭಾವವು ಅತ್ಯಂತ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ನಿಜ ; ಅದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಜನರು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುವರು. ಆ ನಿಜವನ್ನು

ತಿಳಿಸಿ ಅವರ ತಪ್ಪುತಿಳಿವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದೇ ವೇದಾಂತದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ'' ಎಂಬುದೇ ಪರಿಹಾರಭಾಷ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಗಬೇಕಾಯಿತು' ಎಂಬುದೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕಿದ್ದೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ - ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೂ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕರ್ತೃವೂ ಎಲ್ಲಾ ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ : ಏಕೆಂದರೆ ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮತತ್ತ್ವವೊಂದೇ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂಬುದೇ ವಿಚಾರದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಇಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು' ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಲ್ಲ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು.

(೭) ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಅನಾತ್ಮವು ಅನೃತ : ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಸಂಸಾರಬಂಧವು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನಿಗೆ ಪುರುಷನೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದೂ ಸಾಂಖ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಸರುಗಳು ರೂಢಿಯಾಗಿರುವವು. ಪುರುಷ, ಪ್ರಕೃತಿ - ಈ ಎರಡೂ ಸತ್ಯವು, ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಅವಿವೇಕದಿಂದಲೇ ಸಂಸಾರಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿವೇಕದಿಂದ ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥಗಳು ತೊಲಗುವವು - ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೇನೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೇ ಸತ್ಯ, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ಅನೃತ, ಮಿಥ್ಯಾ, ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಜನರಿಗೆ ಕಾಣಬರುವ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ. ಆತ್ಮನು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪನಷ್ಟೆ ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರೇಕವಾದ ಸ್ವತಂತ್ರಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನಾಧೀನವಾಗಿಯೇ ಯಾವ ವಸ್ತುವಾದರೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವದು. ಜ್ಞಾನರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನಾತ್ಮರೂಪವಾದ ವಿಷಯವು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ವಿಷಯಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅರಿಯಬಹುದು. ಆಗ 'ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನಾಗಿ' ತನಗೆ ತಾನೇ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವನು ; ಅಥವಾ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು ; ಆಗ 'ಚಿದಾತ್ಮಕನಾಗಿ' ಇರುವನು. ಹೀಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಇರಬಲ್ಲ ಆತ್ಮನೇ ಸತ್ಯನು ; ಜ್ಞಾನರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಾತ್ಮವು ಅಸತ್ಯ, ಮಿಥ್ಯಾ, ಅನೃತ.

ಅನಾತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯಾ ಎಂದರೆ ಅದು ತೋರುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ ; ಅದು

ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಇರವು ಇಲ್ಲ, ಚೆನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಆತ್ಮಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ - ಎಂದರ್ಥ. 'ಮಿಥ್ಯಾ', 'ಅನೃತ' - ಮುಂತಾದ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಾಗ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು.

(೮) 'ನಾನು, ನನ್ನದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾದದ್ದು : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವನು. ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರು-ಎಂಬದೂ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ. ಸತ್ಯನಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನೃತವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕಲೆಬೆರೆಸಿದ ಹೊರತು, ಆತ್ಮರು ಅನೇಕರೆಂದಾಗಲಿ, 'ನಾನು, ನೀನು, ಅದು, ಇದು' ಎಂಬ ಭೇದವುಂಟೆಂದಾಗಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಭೇದವಿದ್ದ ಹೊರತು ವ್ಯವಹಾರವೇ ಸಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿರುವದು. 'ನಾನು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ೭ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

(೯) ವ್ಯವಹಾರವು ಜನರಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ : 'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' ಎಂದು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದು ಜನರಿಗೆ ಏತರಿಂದ ಬಂದಿತು ? ವ್ಯವಹಾರವೆಂದರೆ ಅರಿಯುವದು, ಮಾತನಾಡುವದು, ಅದರಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದು. 'ನಾನು, ನನ್ನದು' ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಅರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ''ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡು 'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' - ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ'' ಎಂದು ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ 'ನಾನು' 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ. ಈ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ವ್ಯವಹಾರವು ಏತರಿಂದಾಗಿರುವದು ? ಇದಕ್ಕೇನು ಕಾರಣ ? - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೇಳತಕ್ಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂಬರೆ ಕಾರಣ, ಕಾರ್ಯ - ಮುಂತಾದದ್ದೂ ವ್ಯವಹಾರವೇ ; 'ನಾನು', 'ನನ್ನದು' - ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೆ 'ಕಾರಣ' 'ಕಾರ್ಯ' ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಬಳಕೆಗೆ ಬರುವದು. ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೂ ವ್ಯವಹಾರವಿತ್ತೆಂದೂ ಅದು ಈ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದೆ ; ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಹಾರವು ಜನರಿಗೆ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇರುವ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಆಗಿದೆ ; ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇದು ಹೋಗಿ ಬಿಡುವದು, ಎಂದರೆ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿಬಿಡುವದು.

---

೨. (೧) ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ಉಪೋದ್ಘಾತಕ್ಕೆ 'ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯ' ವೆಂದು ಹೆಸರು. ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದೇ ಈ ಗ್ರಂಥಭಾಗದ ಉದ್ದೇಶವು. ಈ ಭಾಗದ ಮೊದಲನೆಯ ಖಂಡವು ಅಧ್ಯಾಸದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯವು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಖಂಡವು ಲಕ್ಷಣಭಾಷ್ಯವು, ಎಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಲಕ್ಷಣ, ಪ್ರಮಾಣ - ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ; ಅಧ್ಯಾಸವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿ ದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣವೇ ಮುಂತಾದವನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಜನರಿಗೆ ಬೋಧೆಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣ : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ (ಸ್ಮೃತಿರೂಪಃ ಪರತ್ರ ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಾವಭಾಸಃ ಎಂಬ) ಲಕ್ಷಣವು ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣವು. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ತೋರುವದೇ, ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಅಧ್ಯಾಸ, ಭ್ರಾಂತಿ, ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನ, ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯ - ಇವೆಲ್ಲ ಪರ್ಯಾಯಶಬ್ದಗಳು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮ ನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವದು ಮೂಲಾಧ್ಯಾಸವು ; ಇದರ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಾಸಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವೆವು ; ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ನಿಜವಾದದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಬೆಳ್ಳಿ ಮಿಥ್ಯೆ, ಎಂದರೆ ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಸವೆ : ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕನಸು ಆಗಿರುವಂತೆ, ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿರುವ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಈ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಧ್ಯಾಸವು ಉಂಟಾಗಿರುವದು. ಮೂಲಾಧ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆದದ್ದಲ್ಲ, ಅದು ಅನಾದಿ ; ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಧ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು, ಅದು ಸಾದಿ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಲಕ್ಷಣವು ಈ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣವು.

(೩) ಅಧ್ಯಾಸವು 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪವಾಗಿರುವದು' : ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿಷಯ ವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲೂ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ ; ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತೋರುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸವು ಸ್ಮೃತಿಯ ರೂಪದ್ದಾಗಿರುವದಾದರೂ ಅದು ಬರಿಯ

ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲ, ಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ನೆನಪು. ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದೆ ನೆಂದು ತೋರುವದೇ ಹೊರತು ಅದು ಈಗ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವದೆಂದು ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ (ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವ) ವಸ್ತು ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತಿರುವದು. ಅಧ್ಯಾಸವು ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲ. 'ಅದೇ ಇದು' ಎಂದು ಆಗುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿಯ ಅಂಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಅಂಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಅದು ಎಂಬುದು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದ ಸ್ಮೃತಿ, ಇದು ಎಂಬುದು ಎದುರಿಗಿರುವದರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಯಥಾರ್ಥ ; ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಯಥಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ 'ಸ್ಮೃತಿರೂಪ ; ಎಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞೆ - ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅಧ್ಯಾಸವು ಬೇರೆಯೆಂತಲೂ ಎದುರಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿ ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಇದ್ದಂತೆ ಆಗುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಂತಲೂ ತಿಳಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

(೪) ಸಾದ್ಯಧ್ಯಾಸವು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದರ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಆಗಿರುವದು : ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಹಿಂದೆ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವದು ; ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣದ್ದ ರಿಂದ, ಬೆಳ್ಳಿಯಂತೆ ಹೊಳೆಯುವದಿಷ್ಟನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಿಟ್ಟು 'ಇದು ಬೆಳ್ಳಿ' ಎಂದು ತಪ್ಪುನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡಿಬಿಡುವೆವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು.

ಆದರೆ ಈ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಸಾದ್ಯಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದಾದರೂ ಇದು ಅಧ್ಯಾಸಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವಾಗ ನಮಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವ ವಸ್ತುಗಳ ಅರಿವಿಗೆ ಸಾದ್ಯಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವು ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿರುವ, ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ, ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಾಸಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುವದ ಕ್ಕಾಗಿ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೆ ಕಂಡಿರುವ' [ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಃ] ಎಂಬ ಮಾತನ್ನುಪ ಯೋಗಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಇದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ ಯೆಂದು ತಿಳಿಯಿಸುವದಕ್ಕಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವದಲ್ಲ, ಇದು ಅನಾದ್ಯಧ್ಯಾಸ. ಕಾಲವೂ ಅನಾತ್ಮವೇ, ಅದೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವದು. ಕಾಲದ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲವಿಲ್ಲದಿರುವಂತೆಯೇ ಕಾಲಸಹಿತವಾದ ಅನಾತ್ಮಮಾತ್ರದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮತ್ತೊಂದು

ಕಾಲವನ್ನು ಬಯಸದೆ ಆಗಿರುವದು. 'ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು' ಎಂಬುದೇ ಅಧ್ಯಾಸಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣ ; ಇಲ್ಲಿರುವ 'ಪೂರ್ವದೃಷ್ಟಃ' ಎಂಬ ಮಾತು ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ (ಖಂಡ ೭) ಬರೆದಿರುವ 'ಅಧ್ಯಾಸೋ ನಾಮ ಅತಸ್ಮಿಂಸ್ತದ್ಬುದ್ಧಿರಿತ್ಯವೋಚಾಮ' - (ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು) ಎಂಬ ಭಾಷ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಈ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೆಡಿಸಿರುವರು. ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

(ಇ) ಅಧ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮತಭೇದಗಳು :

(ಅ) ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸ ಮಾಡುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಆರೋಪಿತ - ಎರಡೂ ಸತ್ಯವೇ ; ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಿಯೂ ಸತ್ಯವಾದದ್ದೇ, ಆದರೆ ಎದುರಿಗಿರುವ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಬೆಳ್ಳಿಯು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ಭ್ರಮೆಯಾಗುವದಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲಎಂಬುದು ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ನೈಯಾಯಿಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳುವ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ. ಸ್ಫಟಿಕದ ಹತ್ತಿರ ದಾಸಿವಾಳದ ಹೂವನ್ನು ಇಟ್ಟರೆ ಬೆಳ್ಳಗಿರುವ ಸ್ಫಟಿಕವೇ ಕೆಂಪಾಗಿ ತೋರುವದು. ಸ್ಫಟಿಕ, ಹೂ- ಎಂಬ ಧರ್ಮಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಒಂದರ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಿ ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದರಂತೆ ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವೆವು, ಇದೇ ಅವಿವೇಕದಿಂದಾಗುವ ಅಧ್ಯಾಸವು - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವರು. ಇದೂ ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇ.

(ಆ) ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಲಾಗುವದೋ ಆ ಎರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದಾದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಅಧ್ಯಾಸ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ನೋಡುವೆವು, ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೆನಸಿಕೊಳ್ಳುವೆವು. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಜ್ಞಾನಗಳಾದರೂ ಕಂಡ ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪು, ನೆನಸಿಕೊಂಡ ಬೆಳ್ಳಿ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದ 'ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕಂಡೆನು' ಎಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುವದು ಎಂದು ಇವರು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಮುಂತಾದವರ ಮತ.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಪುರುಷ, ಪ್ರಕೃತಿ - ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದೆಂಬ ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಬಂಧವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನು ಅಖ್ಯಾತಿವಾದಿಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಆರೋಪಮಾಡುವದರಿಂದ ಬಂಧವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅವರ ಮತವು ಅನ್ಯಥಾಖ್ಯಾತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅಧ್ಯಾಸ. ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಎರಡು ವಸ್ತು ಬೇಕು. ಕಪ್ಪೆಯ ಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ, ಯಾವದನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವೆವೋ ಅದು ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆನಿಸುವದು. ಯಾವದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವೆವೋ, ಅದು ಆರೋಪಿತ, ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಸ್ತ. ಉದಾಹರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪು ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಬೆಳ್ಳಿ ಆರೋಪಿತ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಸ್ತ. ಆರೋಪಿತವಾದ, ಎಂದರೆ ನಾವು ಹುಟ್ಟುಗಟ್ಟಿದ, ವಸ್ತು ನಿಜವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲ ; ಅಧಿಷ್ಠಾನವನ್ನು ಆರೋಪಿತವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು - ಎಂಬುದು ಕೆಲವರ ಮತ. ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರೂ ಈ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿರದವರು. ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ, ಅಧಿಷ್ಠಾನಾರೋಪಿತಗಳೆರಡೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಆಗಬಹುದು ಎನ್ನುವರು ; ವೇದಾಂತಿಗಳು 'ಆರೋಪಿತವು ಕಲ್ಪಿತವಾದರೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದು' ಎನ್ನುವರು. ಶೂನ್ಯವಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವಾದ ಪದಾರ್ಥವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವರು, ವೇದಾಂತಿಗಳು ಆತ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವರು ; ಇಬ್ಬರೂ ಅವರವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆರೋಪಿತವು ಸತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯಾಖ್ಯಾತಿಯೆಂದು ಹೆಸರಿಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

(೬) ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದಾಗಿ ತೋರುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗಿರುವದು : ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮತಭೇದಗಳಿರುವವು. ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಸತ್ಯ, ಆರೋಪಿತವೂ ಸತ್ಯ ; ಅಧಿಷ್ಠಾನವೂ ಆರೋಪಿತವೂ ಎರಡೂ ಅಸತ್ಯ ; ಅಧಿಷ್ಠಾನವೊಂದೇ ಸತ್ಯ, ಆರೋಪಿತವು ಅಸತ್ಯ- ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ಮತಭೇದವಾಗಬಹುದು. ಧರ್ಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ, ಧರ್ಮಿಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ, ಧರ್ಮಿಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದೆ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದರಲ್ಲಿ

ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ತೋರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮೂರು ಬಗೆಯಾಗಿ ಮತಭೇದವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಳಪಂಗಡ ಗಳೂ ಎಷ್ಟೋ ಆಗಬಹುದು. ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವ ಮತಭೇದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರ ಯಾರ ಮತಗಳು ಸೇರಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ದೋಷವೇನೆಂಬು ದನ್ನೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವರು. ಮತ್ತು ಅನಿರ್ವಚನೀಯ ವಾದವೆಂಬ ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು ಹೊಸಪ್ರಕಾರವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದೇ ಭಾಷ್ಯಾರ್ಥವೆಂದೂ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಿಂದೀಚೆಗೆ ಬಂದ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರುಗಳೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಮತಭೇದವಿಲ್ಲ : ಧರ್ಮವು ಆರೋಪಿತ ವಾಗುವದೆನ್ನುವವರು, ಆ ಧರ್ಮವಿಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ಅದು ಆರೋಪಿತವಾಗುವದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಅನುಭವವನ್ನೂ ನೆನಪನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಯದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸ ವಾಗುವದೆನ್ನುವವರು ಇವೆರಡೂ ವಿಂಗಡವಾಗಿದ್ದರೂ ವಿಂಗಡವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯು ವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಾವು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರ ಮತ ದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗು ತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಮತಭೇದವಿಲ್ಲ ; ಆ ಲಕ್ಷಣವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

---

೩. (೧) ಇನ್ನು ಉಪಪತ್ತಿಭಾಷ್ಯ : ಉಪಪತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಯುಕ್ತಿಯು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಂಭಾವನಾ ಭಾಷ್ಯವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಂಭಾವನೆ ಎಂದರೆ ಇದು ಹೀಗಿದ್ದೀತೆ ? ಎಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಹೀಗಿರುವದಕ್ಕೇನೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವದು.

ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ವಿಷಯವಿಷಯಿಗಳಾಗಿರುವ ಅನಾತ್ಮ, ಆತ್ಮ - ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರಲಾರರು ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೆವಷ್ಟೆ. ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೊರಗೆಡವಿರುತ್ತಾನೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು :-

(ಅ) ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲ, ಅನಾತ್ಮವು ವಿಷಯ. ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದು.

(ಆ) ಆತ್ಮನು ಪ್ರತ್ಯಗ್ರೂಪನು ಎಂದರೆ, ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಸ್ವರೂಪ ; ಅನಾತ್ಮವು ಪರಾಗ್ರೂಪ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಹೊರಗೆ ಎದುರಿಗೆ ತೋರುವ ವಸ್ತು. ಎದುರಿಗಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡಬಹುದು, ನಮ್ಮ ಒಳಗೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡು, ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಎದುರಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಆರೋಪಮಾಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ.

(೨) (ಆಕ್ಷೇಪ) ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ; ವಿಷಯನಲ್ಲದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ. ಆದರೆ ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದೋ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದೋ - ಈ ಎರಡೂ ವಿಷಯವಾಗಿರಲೇಬೇಕು - ಎಂಬುದೊಂದು ನಿಯಮವಿದೆ. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ನಿಮ್ಮ ಅಂಗೀಕಾರವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪ. ನೀನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾದದ್ದೇ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು.

(ಪರಿಹಾರ) ಯಾವ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾದರೂ ವಿಷಯವೆ ; ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯನಾದಂತೆ ಆಯಿತು ; ಗೋಚರವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ವಿಷಯವೆ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾಗಾದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯಿಯೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯನೆಂದೂ ನೀವು ಕರೆದದ್ದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ? ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ವಿಷಯಿತ್ವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ ; ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವಾಗ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯಿಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯಿ, ಆತ್ಮನೇ ವಿಷಯ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ವಿಷಯಿತ್ವವು ಯಾವಾಗಲೂ ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ

ವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಷಯಿಯೆಂದು ಕರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಅನಾತ್ಮವೋ, ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆಚೆಗೆ ಹೋಗುವದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೂ ಕೆಲವು ವೇಳೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಜನರು ಕರೆಯಬಹುದು ; ಆದರೆ ಆಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯತ್ವವು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು 'ನಾನು' ಎಂದು ಕರೆಯುವದು 'ಅಧ್ಯಾಸವು', 'ಭ್ರಾಂತಿಯು' - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಭಾಷ್ಯವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯತ್ವವೂ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವಿಷಯಿತ್ವವೂ ಎರಡೂ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವವು - ಎಂಬುದು ಈ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವಾಗಿರುವದು.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂದೇಹವು ತಲೆದೋರಬಹುದು. ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗಿ ವಿಷಯನಾದ ಮೇಲೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದೇ ಹೊರತು ಮೊದಲೇ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶುದ್ಧನಾದ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೂ ವಿಷಯತ್ವವೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರತ್ವವೆಂಬ ವಿಷಯತ್ವವೂ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ, ಈ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಸವಾದದ್ದು ಹೇಗೆ ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯತ್ವವು ಎಲ್ಲಿ ಬರುವದು ? ವಿಷಯತ್ವವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನಾತ್ಮಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನಿಗೂ ಹೋಲಿಕೆ ಎಲ್ಲಿ ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ?

ಈ ಸಂದೇಹವು ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಬಂದಿರುವದು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವದಲ್ಲ ; ಅದು ಅನಾದ್ಯಧ್ಯಾಸವು. ಆತ್ಮನನ್ನು ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ವಿಷಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಆಮೇಲೆ ಆತ್ಮನೂ ಅನಾತ್ಮವೂ ವಿಷಯವಾಗಿವೆ ಯೆಂಬ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಯಾವಯಾವಾಗ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವೆವೋ ಆಗ ಆತ್ಮನನ್ನು ನಾನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಆ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವ ದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ದಕ್ಕೆ 'ನಾನು', 'ಅಧ್ಯಾಸ' ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಉದ್ದೇಶವೇ ಹೊರತು 'ನಾನು' ಎಂಬುದಾದ ಮೇಲೆ 'ಅಧ್ಯಾಸ' ವಾಗುವದೆಂದು ಕಾಲಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಲ್ಲ. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ ; ಅದು ಕಾಲಕೃತಕ್ರಮವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಶಂಕೆಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಅವನು ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿದ್ದನು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಷ್ಟು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದನು ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವಿದ್ವಾಂಸನಾದನು, ಆಮೇಲೆ ಅಷ್ಟು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿದನು - ಎಂದು ಯಾರೂ ಕಾಲಕ್ರಮ ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ

ಗೋಚರವಾಗುವ ಹಸುವನ್ನೂ ಕರುವನ್ನೂ ಕಂಡವನ ಬುದ್ಧಿಯು ಹಸುವು ಹುಟ್ಟಿ ಎಷ್ಟೋ ವರ್ಷಗಳಾದ ಮೇಲೆ ಕರು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವಂತೆ, ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಾಲವನ್ನೂ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿರುವದು.

(೩) ಇದಲ್ಲದೆ ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಎರಡು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಏನಾದರೂ ಹೋಲಿಕೆಯಿರಬೇಕೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳುವರು. ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೋಸ್ಕರವೇ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯನಾಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಮತ್ತು ಎದುರಿಗಿಲ್ಲದ ಎಲ್ಲಿಯೋ ಯಾವಾಗಲೋ ಇದ್ದ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಆರೋಪಮಾಡುವದಿಲ್ಲ ; ಎದುರಿಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಅಂಥ ಪರೋಕ್ಷವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಆರೋಪಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಆರೋಪಿತ - ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರಲೇಬೇಕೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸದೆಯೇ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವೆರಡೂ ವಿಷಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಎದುರಿಗೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ''ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಗಾತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ'' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

'ವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದರಲ್ಲೊಂದರ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೇಕೆ ?' ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಏನು ಹೇಳಬೇಕು ? ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಿರುವವರಾಗಲಿ, ಅರಿತಿರುವವರಾಗಲಿ ಯಾರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಎದುರಿಗಿರುವ ಎಮ್ಮೆಯ ಕೋಡನ್ನು ಇದು ಮೊಲದ ಕೋಡೆಂದು ತಿಳಿದು ಯಾರೂ ಮೋಸಹೋಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೊಲದ ಕೋಡೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮನು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯನಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ, ಅಪ್ರಸಿದ್ಧನೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯಾಗಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು. ಆದಕಾರಣ ಆತ್ಮನೂ ವಿಷಯನಾಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಜನರು ಅವನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವರೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ

ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವರೆಂದೂ ಹೇಳುವರು ; ಇದು ಯುಕ್ತಿವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲವೆ, ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ : ಆತ್ಮನೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ರುವದಿಲ್ಲ ; ಅನುಭವಕ್ಕೆ ನೇರಾಗಿ ತೋರುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಆತ್ಮನು ಮತ್ತೆ ಯಾವದಕ್ಕೂ ವಿಷಯನಲ್ಲದೆ ಇದ್ದಾಗ್ಯೂ ತಾನೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವನು. ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೂ ನೇರಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಅನುಭವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೆಸರು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ಗಳೂ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ. ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇನೂ ನಮಗೆ ಮರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ನಮಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ವಸ್ತುಗಳು ಕಾಲದಿಂದಾಗಲಿ ದೇಶದಿಂದಾಗಲಿ ಬಹು ದೂರವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗಿದ್ದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅಂಥ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಇವೆಯೋ, ಇಲ್ಲವೊ - ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡುವದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು ; ನಮಗೆ ನಾವೇ ಪರೋಕ್ಷವೆಂದಾಗಲಿ ಅಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದಾಗಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದು ಪರೋಕ್ಷವಲ್ಲವೋ ಅದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವೇ ಆಗಿರುವದು ; ಆತ್ಮನು ಎಂದಿಗೂ ಪರೋಕ್ಷನಲ್ಲದ ಸ್ವಭಾವದವನಾದ್ದ ರಿಂದ ಅವನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನು. ಪರೋಕ್ಷನಲ್ಲದೆಯೂ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಲ್ಲದೆಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಪರೋಕ್ಷನು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅಪರೋಕ್ಷನಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೂ ಒಂದ ನ್ನೊಂದೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ನಾನು ಮನುಷ್ಯನು, ನಾನು ಕಿವುಡನು, ನಾನು ಬದುಕಿರುವೆನು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ದೇಹಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರ ವಾಗಿರುವದನ್ನೇ ಅಧಿಷ್ಠಾನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾನು ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನು ಎಂಬ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ದೇಹದಲ್ಲಿ ನಾನು ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹೋಗಿಬಿಡುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರನು ಎಂದೇ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲದ ದಾರ್ಶನಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮತವನ್ನನುಸರಿಸಿಯೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಅವಿಷಯವಾದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯವಾದ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಾಸ

ಮಾಡಿದ್ದು ? - ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವದು, ಮತ್ತು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯನಾಗಿರು ವದರಿಂದ ವಿಷಯತ್ವವೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಅಂಗೀಕಾರಮಾಡಿದ್ದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಗೇ ಅಧ್ಯಾಸವಿಚಾರವು ಕೊನೆಗಾಣಲಾರದು. 'ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯತ್ವವೆಲ್ಲಿದೆ ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹುಟ್ಟೀತೆಂದು ವಿಷಯ ವಸ್ತುವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದಂತೆ ಒಂದೇ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿಬಿಡುವದು. ಚಿನ್ಮಾತ್ರರೂಪವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೇ ಜನರು ಅವನನ್ನು ಅಹಂಕಾರದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯವು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯವೆಂದೂ ಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ - ಎಂಬ ಉತ್ತಮಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎರಡನೆಯ ಉತ್ತರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊರಡುವದೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

(೪) ಆಕಾಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತಿಳಿಯದವರು ಅದರ ತಳವು ಮಲಿನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಆಕಾಶದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಿಷಯಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ :

(ಅ) ಆಕಾಶಕ್ಕೂ ತಳವು ಮಲಿನವಾಗಿರುವ ಕೊಪ್ಪರಿಗೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲ : ಆಕಾಶವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಲ್ಲ, ತಳವು ಮಲಿನವಾಗಿರುವ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ಮತ್ತು ಆರೋಪ್ಯ - ಇವುಗಳೆರಡೂ ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ, ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಏನಾದರೂ ಹೋಲಿಕೆ ಇರಬೇಕೆಂದಾಗಲಿ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ.

(ಆ) ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಆಕಾಶವು ತಳದಲ್ಲಿ ಮಲಿನವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುವದು ; ಅವರು ತಮಗೆ ಕಂಡಂತೆಯೇ ವಸ್ತುವು ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವರು. ಇದು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಾಗುವ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಹೊರತು ಯಾವದಾದರೂ ಒಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಆಗಿರುವ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅವಿಚಾರಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಜನರಿಗೆ ಆಗಿರುವದು.

(ಇ) ವಿಚಾರದಿಂದ ಆಕಾಶದ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ನಾವು 'ಆಕಾಶವು ನೀಲವಾಗಿದೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮೊದಲಿನ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರ ಎಂದಿಗೂ ಮತ್ತೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮೇಲೂ ಜ್ಞಾನಿಗಳು ಉಳಿದವರಂತೆಯೇ ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವದು. ಜ್ಞಾನವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವದಿಲ್ಲ, ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಬಾಧಿಸುವದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲೇನೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲವೆನಿಸುವದು.

---

೪. ಇದು ಪ್ರಮಾಣಭಾಷ್ಯ ; ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಲಕ್ಷಣದಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ವಿಚಾರಪ್ರಧಾನವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬರುವದಾದರೂ ಅದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವದು. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗದಿದ್ದರೆ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ನೈಯಾಯಿಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ್ದರಿಂದ 'ಪ್ರಮಾಣ' ಎಂಬ ಗೌರವದ ಹೆಸರನ್ನು ಅವರು ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೂ ಉಪಯೋಗಿಸುವರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನ್ಯಾಯಭಾಷ್ಯವು 'ನಮಃ ಪ್ರಮಾಣಾಯ' ಎಂಬ ಮಂಗಳವಾಕ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಒಂದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ ಅರಿಯದೆ ಒಂದನ್ನೊಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಭ್ರಾಂತಿಯೇ, ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆಯು, ಇದೇ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಮೂಲವು ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ತಿರುಳು. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಥವಿರುವದು. ಬೌದ್ಧರು, ಸಾಂಖ್ಯರು, ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರದವರು, ತಾರ್ಕಿಕರು, - ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗೌಡಪಾದಕಾರಿಕೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ವೇದಾಂತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತು ಇದ್ದರೂ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಮನದಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡಿದವರು ಶ್ರೀಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರೇ. ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೇನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಇದರ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

(೧) ವಿದ್ಯೆ, ಅವಿದ್ಯೆ : ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳೆರಡರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದಿರು ವದೇ ಕಾರಣವಷ್ಟೇ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಂದನ್ನು ಒಂದೆಂದು ತಿಳಿದು ಕೊಂಡದ್ದು ತಪ್ಪೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಬಿಡುವದು. ಸರಿಯಾಗಿ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ 'ವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಈ ವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಹೋಗುವದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಅದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುವದರಿಂದ, ವಿದ್ಯೆಗೆ ವಿರೋಧ ವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು 'ಅವಿದ್ಯೆ' ಎಂದು ಕರೆದದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ ಆಗಿದೆ.

ವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಂಡಿಲ್ಯವಿದ್ಯೆ, ಸಂವರ್ಗವಿದ್ಯೆ, ಉಪಕೋಸಲವಿದ್ಯೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನವು, ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ. ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದ್ದದ್ದು ಇದ್ದಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ. ಈ ವಿದ್ಯೆಯ ವಿಚಾರವು ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಮಿಕ್ಕ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾಸನಾ ರೂಪವಾದದ್ದೇ - ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

(೨) ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅದರಿಂದಾಗ ಬಹುದಾದ ದೋಷವಾಗಲಿ ಗುಣವಾಗಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ : ಯಾವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಯಾವದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿತ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಸ್ತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥವು ನಿಜವಾಗಿ ಅಧಿಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೆರೆಯೆಂದು ನಾವು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅಲ್ಲಿರುವ ಬಯಲು ಒದ್ದೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕೆಸರಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ವಿಷವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಭರಣವಾಗುವ ಬೆಳ್ಳಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ, ಅಧ್ಯಾಸವು ಬರಿಯ ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾದ ಮೇಲೆ - ಈ ಮೂರೂ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಧಿಷ್ಠಾನವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವದು.

ಇದು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ -ಎಂದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿ ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮವೇನೂ ಹತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಬಂಧ, ಮೋಕ್ಷ - ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಅಧ್ಯಾಸಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಂದ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು.

(೩) ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಗಳೂ ಹೊರಟಿರುವವು : ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಅಸತ್ಯವೆಂದಾಗಲಿ ಗೊತ್ತಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳನ್ನು ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಹೊರತು ಇದನ್ನು ನಂಬುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಧ್ಯಾಸವು ; ಎಂದರೆ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅನಾತ್ಮ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರವೇ ಹುಟ್ಟು ವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಕೇಳುವವರೇ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಂಕುಳಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರು ತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಿದ್ಯೆಯು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಉತ್ತರವಾಗಿದೆ.

(೪) ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟಿವೆ : ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದು ಅವಶ್ಯ. ಲೌಕಿಕವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದಾಗಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಆಗಿರುವ ದೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ - ಎಂದು ಅನೇಕರು ಬಗೆಯುವರು. ಆದರೆ ಸಕಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಿಡು ತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. **ಆತ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವು, ಸಕಲವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವು - ಎಂಬುದೇ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ತಿರುಳು.** ಇದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಗಂಡರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂಶಯಗಳೆಲ್ಲ ತೊಲಗುವವು.

ಎಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಾಸವಾದರೆ ಆತ್ಮವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗ ಬೇಕಾಯಿತಲ್ಲ ? - ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಡಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮವ್ಯವಹಾರವು ಅಧ್ಯಾಸವಾದರೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಅಧ್ಯಾಸವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನು, ತನ್ನನ್ನು ರುಜುವಾತುಮಾಡುವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಬಯಸಿ ಆತ್ಮನು ಸಿದ್ಧನಾಗು ವದಿಲ್ಲ. ಆತ್ಮನು ಇದ್ದಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಸಂಶಯಪಡುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾರು ಸಂಶಯಪಡುವರೋ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮನು. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧ, ಅನಾತ್ಮವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯ ವ್ಯವಹಾರರೂಪವಾಗಿ ಸಿದ್ಧ - ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಇರಬೇಕು.

ಹೀಗೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಯಾವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರವನ್ನೂ ಕೋರದೆ, ಸರ್ವರ ಅನುಭವವೆಂಬ ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಆತ್ಮನ ಸತ್ಯತ್ವವೂ ಅನಾತ್ಮದ ಅಧ್ಯಸ್ತತ್ವವೂ ಈ ಭಾಷ್ಯಾವತರಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸರ್ವಸಮ್ಮತ ವಾದದ್ದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮಿಕ್ಕವರ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಯಾವದಾದರೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೋ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಅವು ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುವವು. ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಯಾವದೊಂದು ಮಂಗಳವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೂಡ ಬರೆಯದೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವು. ಆಯಾ

ಮಂಗಲವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆಯಾ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಊಹಿಸ ಬಹುದಾಗಿರುವದು ; ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗಲ್ಲ ಆಯಾ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಪ್ಪಾಗುವದು. ಈ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾತ್ರ ಯಾವದೊಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೂ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಅಂಗೀಕರಿಸದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅನುಭವದ ಆಧಾರದಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಿಚ್ಚಿ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಿ ಸಕಲವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆತ್ಮನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯನೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆದರಣೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ತಟ್ಟನೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಂಗಲವಾಕ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಗಲವೂ ಇರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯನು. ಅನಾತ್ಮವೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವ ಈ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಪರಮಾರ್ಥಸತ್ಯವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದ ಪರಮಾತ್ಮತತ್ತ್ವವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪರಮಾತ್ಮಸ್ಮರಣೆಯ ರೂಪವಾದ ಮಂಗಲವೂ ಆಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ.

೫. (೧) ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ : -

(ಅ) ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಾಗುವದು ; ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಲ್ಲದೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯ - ಎಂದರೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನ - ಎನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ಆ) ಜನರು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳು ದುಷ್ಟವಾಗಿ ಇದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವು ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಹೇಳಿರಿ. ಆದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಪೌರುಷೇಯ, ಯಾವ ಪುರುಷನೂ ಅದನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ ; ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯ ?

ಈ ಎರಡು ಆಕ್ಷೇಪಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿ ಅವಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಮಾಧಾನದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ.

(೨) (ಅ) ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವಾಗಿರುವವೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ? ಪ್ರಮಾಣವೆಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗೆ ಬೇಕೇಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯಸಾಧನ. ಪ್ರಮೆ

ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ಅನುಭವ ; ಇದನ್ನು ಪ್ರಮಿತಿ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವರು. ಪ್ರಮಾತೃ ಎಂದರೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವನು. ಯಾವದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಬೇಕೋ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮೇಯವೆಂದು ಹೆಸರು. 'ನಾನು ಘಟವನ್ನು ನೋಡಿದೆನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರಮಾತೃ, ಘಟವು ಪ್ರಮೇಯ, ನೋಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಣ್ಣು ಪ್ರಮಾಣ. ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಂದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ (perception) ; ಹೊಗೆಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಊಹಿಸುವಂತೆ ಹೆಗ್ಗುರುತಿನಿಂದ ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದು ಅನುಮಾನ (inference) ; ಎತ್ತಿನಂತೆ ಗವಯವಿರುವದು ಎಂಬಂತೆ ಹೋಲಿಕೆಯ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದು ಉಪಮಾನ (comparison) ; 'ದೇವದತ್ತನು ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿರಬೇಕು' ಎಂಬಂತೆ ತಿಳಿವನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ತಿಳಿಯುವದು ಅರ್ಥಾಪತ್ತಿ (presumption) ; 'ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಣ್ಣಿರುವವನು ನೋಡಿದಾಗ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಘಟವು ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು' ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಗೋಚರವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಾವವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಅನುಪಲಬ್ಧಿ (non-perception) ; ತಿಳಿದವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಅಥವಾ ಅಪೌರುಷೇಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಬ್ದ (word). ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಿತಿಗಳೂ ಆರು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಕರಣವಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಆರು ಬಗೆ. ಈ ಆರನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಂದು ಕೆಲವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ ; ಕೆಲವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ, ಉಪಮಾನ, ಶಬ್ದ - ಇವು ನಾಲ್ಕೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವರು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ - ಎರಡರಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಸೇರಿರುವವು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಹೇಗಾದರೂ ಇರಲಿ, ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿವಾದವಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವವೆಲ್ಲ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆನ್ನುವ ವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಸಂದೇಹಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಅರಿತು ಜನರು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಾರೆಂಬುದೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಸಾಗಿರುವದೆಂಬುದೂ ನಿಶ್ಚಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ದೂರದಲ್ಲಿ ನೀರಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೀರುಕುಡಿದು ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ; ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವ್ಯವಹಾರ. ದೂರದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರ ಬೇಕೆಂದೂಹಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಾರೆ ; ಇದು ಅನುಮಾನವ್ಯವಹಾರ. ಹೀಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳೂ

ಪ್ರಮಾಣದ ಬಲದಿಂದ ಸಫಲವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿರುವವು. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಸಫಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ತಿಳಿವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವದರಿಂದ ಅವು ವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೇ ಎನ್ನಬೇಕು, ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಿತಿಯೂ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯೆಂದಾದರೆ ಅಪ್ರಮೆಗೂ (ಎಂದರೆ ಭ್ರಾಂತಿಗೂ) ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಆಗುವದಲ್ಲ ! - ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಆಕ್ಷೇಪ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಸರಿ, ತಪ್ಪು ; ಸತ್ಯ, ಮಿಥ್ಯಾ - ಎಂಬ ಒಳಭೇದಗಳು ಇರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕನಸಿನೊಳಗೆ ಕೆಲವು ಪದಾರ್ಥಗಳು ಸತ್ಯವೆಂದೂ ಕೆಲವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ, ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸರಿಯೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ತಪ್ಪೆಂದೂ, ತೋರುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದಾಗಿರುವ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರ ದಲ್ಲಿಯೇ ಸರಿ, ತಪ್ಪು - ಮೊದಲಾದ ಒಳಭೇದಗಳೂ ಆಗಿರುವವು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ದೇಹವೇ ನಾವೆಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳು ನಮ್ಮವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವಷ್ಟೆ ; ಈ ದೇಹವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕನಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ದೇಹವೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ಇರುವಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ನಾನು' 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ಆದರೆ ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇಹವೂ ಇಂದ್ರಿಯವೂ ತೋರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ 'ನಾನು' 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ 'ನಾನು' 'ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಭಿಮಾನವೇ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಗಾಢ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವೇನೋ ಇರುವೆವು, ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವು ಮಾತ್ರ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಮಾತೃಗಳಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹವನ್ನು ನಾವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಪ್ರಮಾಣ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು.

ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಅರ್ಥಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದ ರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ನದಿಯ ನೀರು ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಗಿಸುವದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದು ; ಬಿಸಿಲ್ಕುದುರೆಯ ನೀರು ಬಾಯಾರಿಕೆಯನ್ನು ಇಂಗಿಸಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾ. ಆದರೆ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ ವೆಂದೂ ಅನಾತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದೂ ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ವಿಧವಾದ ಸತ್ಯ ಮಿಥ್ಯಾವಿಭಾಗವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಯಾವದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದೋ ಅದು ಸತ್ಯವು ; ಯಾವದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾರ್ಪಡುವದೋ ಅದು ಮಿಥ್ಯಾ. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾರ್ಪಡುವದಿಲ್ಲ, ಅದು ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯಗಳಲ್ಲಿ

ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದು ; ಅನಾತ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆ, ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆ, ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯ, ಅನಾತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯಾ. ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೆ ವಸ್ತುವು ಗೊತ್ತಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂತ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಹಾಯವು ಇಲ್ಲದೆಯೂ ನಮಗೆ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಪ್ರಮಾಣ, ಪ್ರಮೇಯ, ಪ್ರಮಾತೃ - ಎಂಬ ವಿಭಾಗವನ್ನು ನಾವು ಅರಿಯುತ್ತೇವಷ್ಟೇ ; ಇದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ, ನೇರಾಗಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಎಚ್ಚರ, ಕನಸು, ನಿದ್ರೆ - ಎಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅರಿಯುವದಿಲ್ಲ, ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲದೆ ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣವು ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದರೆ ಪ್ರಮಾಭ್ರಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದೆಂಬ ಶಂಕೆಯೂ ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ಆ) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ ವಿಷಯವೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿ ? ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೊದಲನೆಯ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದಾಗುವದಕ್ಕೆ ದೇಹವನ್ನು ತಾನೆಂದೂ ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ತನ್ನವೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವೆಂದೂ ಹಾಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಅಧ್ಯಾಸವಾದ್ದರಿಂದ, ಪ್ರಮಾತೃವಿಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಆವಿದ್ಯಕ - ಎಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವಾಗಿ ಆದದ್ದು - ಎಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಆ ಯುಕ್ತಿಯ ತಿರುಳು. ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆವಿದ್ಯಕವಾದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ಸಫಲ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಸಾಗೀತು ? - ಎಂಬುದೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಕ್ಷೇಪವು. ಆದರೆ ಪಶುಪಕ್ಷಿ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವು ; ಅವೆಲ್ಲ ವಿವೇಕದಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಪಶುಗಳಿಗೆ ತಾವು ಯಾರು ಎಂಬ ವಿವೇಕವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯುವದಕ್ಕೂ, ಹುಲ್ಲನ್ನು ತಿನ್ನುವದಕ್ಕೂ, ಪೆಟ್ಟನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ, ಎದುರಿಗೆ ಬರುವ ಗಾಡಿ ಮೋಟರು - ಮುಂತಾದವುಗಳ ದಾರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಅತ್ತ ಸರಿಯುವದಕ್ಕೂ ಯಾವ ವಿವೇಕವೂ ಬೇಡ. ಇಂಥಿಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕು, ಇಂಥಿಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಿಂಜರಿಯಬೇಕು ಎಂಬ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕೂಡ ಅವು

ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲ. ಪಶುಗಳಿಗೇನೂ ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಬರುವ ಸಂಭವವೂ ಇಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ಆಗುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಸಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುವದು. ಇದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ವಿವೇಕವೇನೂ ಇರಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ ವ್ಯವಹಾರವೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ವ್ಯಾಪಾರ ಎಂದರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಅರಿಯುವದು, ಮಾತಾಡುವದು - ಎಂಬರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳು ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ಬೇಕಾದದ್ದರ ಕಡೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವದೂ ಬೇಡದ್ದರ ಕಡೆಯಿಂದ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿರುವದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಸಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅವಿವೇಕ ಪೂರ್ವಕವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದ ಆಶಯವು.

ಪಶ್ವಾದಿಗಳು ಆಯಾ ವಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರಿಯುವದು, ಹಿಂಜರಿಯುವದು - ಮುಂತಾದ ವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದು ಸ್ವಭಾವವಾದರೂ ವಿವೇಕಶಾಲಿಗಳಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಯಾರೆ ? - ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಪಶ್ವಾದಿಗಳಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ : ಇಷ್ಟವಾದದ್ದರ ಕಡೆಗೆ ಒಲಿಯುವದು, ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದರ ಕಡೆಯಿಂದ ಹಿಂಜಗ್ಗುವದು - ಇದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಇತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆಯೇ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ವ್ಯವಹಾರಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯವಹಾರಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವವೇ ಹೊರತು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುವ ವಿವೇಕದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ. ತಿನ್ನವದು, ಕುಡಿಯುವದು, ನಿದ್ರಿಸುವದು, ನಿಲ್ಲುವದು, ಓಡುವದು - ಮುಂತಾದ ಎಷ್ಟೋ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವವು ; ಮನುಷ್ಯರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವು ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ನಡೆಯುವವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜವೇ ; ಆದರೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರು ಹಾಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವರೆಂದು ನಂಬುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಕಪ್ಪೆಯಚಿಪ್ಪನ್ನು ಬೆಳ್ಳಿಯೆಂದೂ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದೂ ನಂಬಿ ಮುಂದುವರಿಯುವವರು ಅಥವಾ ಹಿಂಜರಿಯುವವರು ನಿಜವಾದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನೂ ನಿಜವಾದ ಹಾವನ್ನೂ ಕಂಡರೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕೋ ಹಾಗೆಯೇ ನಡೆಯುವರೇ ಹೊರತು ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಗೂ ವಿವೇಕವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಕೂರುವದಿಲ್ಲ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳು ಸಾವಿರಾರು ಉಂಟು ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದಕ್ಕೂ

ವಿವೇಕವು ಆಧಾರವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಎಚ್ಚತ್ತ ಮೇಲೆ ಕನಸಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಶಾಲಿಗಳೂ ಮತ್ತೆ ಕನಸಾಗುವಾಗ ಅವಿವೇಕಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ನಿಜವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಾವು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗೂ ಭ್ರಾಂತಿಯ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗೂ ಯಾವ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿವೇಕ ಪುರಸ್ಸರವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ.

೬. ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ : ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲ ; ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ದೇಹೇಂದ್ರಿಯಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದು ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಉಂಟಾಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವೇ ಆಯಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ 'ತಿಳಿದವನು ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೇ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ಅಜ್ಞಾನಿಯೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಂಕೆಯೊಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ತೋರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ :

ನಾನು ಕರ್ತೃ, ಸ್ವರ್ಗವು ನನಗೆ ಆಗಬೇಕಾದ ಫಲ, ಇದಕ್ಕೆ ಯಾಗವೇ ಸಾಧನವು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಕ್ಯದ ವಿಚಾರದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನೇ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು. ಆದರೆ 'ನಾನು ಕರ್ತೃ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅಹಂಕಾರ, ಇಂದ್ರಿಯ, ದೇಹ - ಇವುಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿ ಯಾದವನೂ 'ನಾನು ಕರ್ತೃ, ಇಂಥ ವರ್ಣದವನು, ಇಂಥ ಆಶ್ರಮದವನು, ಇಂಥ ವಯಸ್ಸಿನವನು ; ನನಗೆ ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಡಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಅವಿದ್ಯಾವಿಷಯವೇ. ಈ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಂಬುದೇ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವು.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಬೇಕೇಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವೂ ಅವಿದ್ಯಾಮೂಲಕವೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅವುಗಳೂ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದೆಹೋಗುವವು. ಅವಿದ್ಯೆ ಯಿಂದಾಗಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವು ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದು ಹೇಗೆ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವೇನೆಂದರೆ, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಅವಿದ್ಯಾಪುರಸ್ಸರವಾಗಿಯೇ ಹೊರಟಿವೆ

ಎಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಚನಗಳಿಗೂ ಭೇದವೊಂದಿದೆ ; ಕರ್ಮಕಾಂಡವು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು ; ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹಾಗಲ್ಲ, ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೊರಟರೂ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೂ ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಸುವದೇ ಇವುಗಳ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿರುವದು. ಪ್ರಮಾತೃವಲ್ಲದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪ್ರಮಾತೃವಲ್ಲವೆಂದು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ವ್ಯವಹಾರವು ಉಂಟಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ, ಪ್ರಮಾತೃಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೇ ಅಧ್ಯಸ್ತ. ಮಿಥ್ಯೆ - ಎಂದು ಇವು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ವಸ್ತುತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಪಂಚದೊಳಗೇ ಅಡಕವಾಗಿಬಿಡುವವು. ಹೀಗೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವನ್ನೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗಿಸುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತನ್ನು ಅಂತ್ಯಪ್ರಮಾಣವೆಂದೂ ಕರೆಯುವದುಂಟು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನೂ ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವವೆಂಬುದನ್ನೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ೪ನೆಯ ಖಂಡದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನು ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಪ್ರಮೇಯನಲ್ಲ ; ಅವನು ಪ್ರಮಾಣಸಿದ್ಧನಲ್ಲ, ಯಾವದೊಂದನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸ್ವತಃಸಿದ್ಧನೆಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಅನ್ನುವರು.

೭. (೧) ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಉಪಸಂಹಾರಭಾಷ್ಯ. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು, ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು, ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವದೆಂದು ಲಕ್ಷಣಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆಮೇಲೆ ಸಂಭಾವನಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನು ವಿಷಯನಲ್ಲವಲ್ಲ, ಅವನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಗೆ ನಂಬುವದು ?' ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಅಧ್ಯಾಸವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವಿಷಯತ್ವವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದೆಂದು ಒಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ, ಆತ್ಮನು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೇ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಬಹುದೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಆ ಬಳಿಕ 'ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸವಾಗಿರುವದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನು ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು, ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೂ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸದ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವಾಗಲಿ ಅನಾತ್ಮದ ಧರ್ಮಗಳಾಗಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡದೆ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಮೇಯವ್ಯವಹಾರವೇ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ

ಆಯಿತು. ಈಗ ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣನೆಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ದಿಂದ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಅಧ್ಯಾಸವಿಚಾರವನ್ನು ಉಪ ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ : ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅಧ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಧ್ಯಾಸವೇ ಭಾಷ್ಯ ಕಾರರ ಆಶಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು, 'ಅನ್ಯಸ್ಯ ಅನ್ಯಾವಭಾಸತಾಂ ನ ವ್ಯಭಿ ಚರತಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ವಿಚಾರ ದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಹೆಂಡತಿಮಕ್ಕಳು, ಹೊಲಮನೆ, ಹಣಕಾಸು - ಮುಂತಾದ ಹೊರಗಿನ ವಸ್ತುಗಳ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು, 'ಇದು ನನ್ನದು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸದ ಫಲವು. 'ನಾನು ದಪ್ಪಗಿರುವೆನು, ಬೆಳ್ಳಗಿರುವೆನು' - ಮುಂತಾದವು ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುಗಳ ಧರ್ಮ ವನ್ನು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿದ್ದರ ಫಲವು. ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸ ಇದ್ದೇ ಇರುವದು ; ಇದು ಅನಾತ್ಮವಾದ ಅಹಂಕಾರವೆಂಬ ಧರ್ಮಿಯ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಹಂಕಾರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವದಲ್ಲದೆ, ಅಹಂಕಾರವೇ ಚೈತನ್ಯವೆಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರು ವದು. ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ತನಗೆ ಗೋಚರವಾದ ಅಹಂಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿದರೂ, ಸ್ವಪ್ನ, ಸುಷುಪ್ತಿ - ಮುಂತಾದ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವ ಜನರಿಗೆ ಈ ಭೇದವು ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬುದು ಬೆರೆತು ಕೊಂಡೇ ಇರುವಂತೆ ತೋರುವದು, ಇದೇ 'ಆತ್ಮನು ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯ ಗೋಚರನು' ಎಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವು. ಹೀಗೆ 'ನಾನು ಯೋಚಿಸು ತ್ತೇನೆ', 'ನಾನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ', 'ನಾನು ಓಡುತ್ತೇನೆ' - ಎಂಬ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಾನು ಎಂದು ಧರ್ಮಿಗಳ ಅನ್ಯೋನ್ಯಾಧ್ಯಾಸವೂ 'ಯೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ' ಮೊದಲಾಗಿ ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಇರುವದು ; 'ನನ್ನ ಮಗನು ಬಡವಾದನು, ನಾನು ಕೆಟ್ಟೆನು' ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ನಾನು' ಎಂಬ ರೂಪದ ಧರ್ಮಿಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೂ 'ನನ್ನ' ಎಂಬ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧಾಧ್ಯಾಸವೂ 'ಕೆಟ್ಟೆನು' ಮುಂತಾದ ಧರ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಬೆರೆತಿರುವವು.

ಅಹಂಕಾರದ ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಉಂಟಾಗುವವಾದರೂ ಇಂದ್ರಿಯ, ದೇಹವೇ - ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಧ್ಯಾಸವಾಗುವಾಗ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಹಮಧ್ಯಾಸವು ತಾನು ಇದ್ದರೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮರೆಯಾಗಿರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಂತಃಕರಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಅಂತಃಕರಣದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡದೆ ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

(೩) (ಅ) ಹೀಗೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಜನರ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿರುವ ತಪ್ಪು ತಿಳಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಾಸವು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತಿರುವದು ಎಲ್ಲಾ ಜನರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದು : ಈ ವಾಕ್ಯವು ಅಧ್ಯಾಸದ ವಿಚಾರವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಕ್ಕಡೆಗೆ ಹಿಂಡಿಟ್ಟಿರುವದು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ :

(ಆ) 'ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿಲ್ಲ, ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಚನವು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ತಪ್ಪೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು. ಕಾಲವೆಂಬುದೂ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವು ಎಂದು ಆಯಿತೆಂದಾಗಲಿ ಎಂದಿಗೆ ಮುಗಿಯುವದೆಂದಾಗಲಿ ಯೋಚಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ನಾನು ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವು ಮೊದಲು, ನನ್ನ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವೂ ಧರ್ಮಾಧ್ಯಾಸವೂ ಆಮೇಲೆ ಆಗುವದು - ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವರು ಅಧ್ಯಾಸವು ಅನಾದ್ಯನಂತವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವರು. ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿ, ಧರ್ಮಧರ್ಮಿಗಳನ್ನು ಒಂದೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ, ಸತ್ಯಾನೃತಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುತ್ತಿರುವರು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದು, ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವದು, ಸತ್ಯಾನೃತಗಳನ್ನು ಭೆರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವದು, ವ್ಯವಹಾರಮಾಡುವದು - ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗುತ್ತಲೂ ಒಂದು ಆಯಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ.

ಕನಸಿನಲ್ಲಿ 'ಇದು ಎಚ್ಚರವೇ, ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಪಂಚವು ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತಿದೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದು' ಎಂದು ನಾವು ನಂಬಿದ್ದರೂ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತಲೂ 'ಅದೆಲ್ಲ ಕನಸೇ, ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಪ್ರಪಂಚವು ಬರಿಯ ತೋರಿಕೆಯೇ' ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗಿಬಿಡುವಂತೆ ಅಧ್ಯಾಸವು ಅಧ್ಯಾಸದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಾದಿಯೂ ಅನಂತವೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಇರಲೂ ಇಲ್ಲ, ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಂದೆಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಇ) 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಜನರ ಸ್ವಭಾವ' : ಅದು ಏನಾದರೂ ನಿಮಿತ್ತದಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ, ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇರುವಾಗ ಅದೇ ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುವದು.

(ಈ) 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರತ್ಯಯರೂಪವು' : ಎಂದರೆ ಅದಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಅದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅರಿವಿನ ರೂಪವಾಗಿರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಇದು ಬಾಧಿತವಾಗುವದು.

(ಉ) 'ಅಧ್ಯಾಸವು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವದು' : ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವದೆಂಬುದು ಜನರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಭಾವವಲ್ಲ, ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಅವರ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ತೋರತಕ್ಕದ್ದು. ಬುದ್ಧಿ, ಸುಖ, ದುಃಖ, ಇಚ್ಛೆ, ದ್ವೇಷ, ಪ್ರಯತ್ನ, ಧರ್ಮ, ಅಧರ್ಮ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಆತ್ಮಗುಣಗಳೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೆಂದೇ ಆಗಿರುವದು. ಆದರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅಂತಃಕರಣವನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುವದೇ ಕರ್ತೃತ್ವಕ್ಕೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದು.

(ಊ) 'ಎಲ್ಲಾ ಜನರಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವದು' : ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಮಾಣವೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಸಾಕ್ಷ್ಯನುಭವವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂದು ಕರೆದಿದೆ.

೮. (೧) ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣ : ಕರ್ತೃತ್ವವೂ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವೂ ಆತ್ಮನ ಸ್ವಭಾವವೇ. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳು, ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಹೊಟ್ಟೆಕಿಚ್ಚು, ಅತ್ಯಾಶೆ, ಮುಂತಾದ ದೋಷಗಳು ಆಗುವವು ; ಅವುಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮರೂಪವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳುಂಟಾಗುವವು ; ಇವುಗಳಿಂದ ಬಗೆಬಗೆಯ ಜನ್ಮಗಳು ಉಂಟಾಗುವವು ; ಅವುಗಳಿಂದ ದುಃಖವುಂಟಾಗುವದು - ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವೇ ಮೊದಲು ಅಧ್ಯಾಸದಿಂದ ಆಗಿರುವ ದರಿಂದ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅನರ್ಥಗಳಿಗೂ ಮೂಲವು ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

(೨) 'ಆತ್ಮರು ಅನೇಕ, ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪರು' ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಎಲ್ಲಾ ಕೇಡುಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾಗಿರುವದರಿಂದ 'ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ, ಅವನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಪರಿಹಾರಮಾಡುವದು. ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮ ಗಳ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ಅವಿದ್ಯೆ, ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ವಿದ್ಯೆ.

ಅಧ್ಯಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವಲ್ಲ ;

ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಕ್ಷಿಗೊಂದು ವಿಷಯವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಕ್ಷಿಗೋಚರವಾದ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವೂ ಮಿಥ್ಯೆಯೇ. ಆದಕಾರಣ ಆತ್ಮನು ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಅಧ್ಯಾಸವೇ ; ಯಾವದೊಂದು ಬಗೆಯ ವಿಕಲ್ಪಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆತ್ಮನು ; ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಆತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದು.

ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅನಾತ್ಮವನ್ನೂ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನೂ ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿರುವದು ನಿಜ ವಾದರೆ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನೂ ಅನಾತ್ಮದಂತೆಯೇ ಮಿಥ್ಯೆಯಾಗ ಬೇಕಲ್ಲವೆ ! - ಎಂಬ ಸಂದೇಹವು ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವದು ಅಧ್ಯಸ್ತವೋ ಅದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡದೆ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗುವ ಆತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವ, ಅಸ್ಮತ್ಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರತ್ವ, ಅನಾತ್ಮಸಂಬದ್ಧತ್ವ - ಇವು ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅಧ್ಯಾಸಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಚೈತನ್ಯವು ತಪ್ಪದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಆ ಸ್ವರೂಪವು ಅನಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತ್ಮಾನಾತ್ಮಗಳ ಪರಸ್ಪರಾಧ್ಯಾಸವು ನಿಜವಾಗಿ ಹೊಂದುವಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಇಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಆಗುವದೆಂದು ನಾವು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳೂ ಮಿಥ್ಯೆಯಾದರೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವೊಂದು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದೇ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯು.

(೩) ಸಕಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವಿದ್ಯೆಯೇ ವಿಷಯವು : ಅವು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಂತೆ ಕರ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ವಿಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ವೇದಾಂತಗಳು ಬರಿಯ ಅರ್ಥವಾದಗಳೆಂದೋ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆಯೆಂದೋ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಕೆಲವು ಉಪನಿಷದ್ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆ ಇದೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಉಪಾಸನೆಯಿದೆ ; ಈ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯ ಗಳಿಗೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಆತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

(೪) ಸರ್ವವೇದಾಂತಗಳಿಗೂ ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದು ಹೇಗೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಈ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವೆವು : ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಉಪನಿಷದ್ವಚನಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಜ್ಞಾನ ದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂಬುದೂ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆ ಯೆಂದರೆ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು. ಶರೀರದಲ್ಲಿ

ತಾನಿರುವೆನೆಂದು, ಅಥವಾ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವು ತನಗೆ ಇದೆ ಎಂದು, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬಿರುವದರಿಂದ ಜೀವನಿಗೆ ಶಾರೀರಕನೆಂದು ಹೆಸರು ; ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದರೆ ಪೂಜ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವು. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪೂಜ್ಯವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಅದಕ್ಕೆ ತಿರುಳು - ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವರೂಪವಾದ ಸಂಸಾರವು ನಿಜವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಶಾರೀರಕನ, ಎಂದರೆ ಜೀವನ, ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವಗಳಿಲ್ಲದ ಪೂಜ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಹೆಸರು. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವೆಂದೂ ಹೆಸರಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದುವರೆಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಾಸವು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಆರ್ಥಿಕಾರ್ಥವು, ಎಂದರೆ ನೇರಾಗಿ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥದ ಬಲದಿಂದ ತಾನೇ ಹೊರಡುವ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವದು. ಹೇಗೆಂದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವು ಲಭಿಸುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವಷ್ಟೆ ; ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬಂಧವು ಹೋಗಿ ಮೋಕ್ಷವು ದೊರೆಯುವದೆಂದದ್ದರಿಂದ ಬಂಧವು ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ತಾನೇ ಹೊರಡುವದು. ಆ ಅಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಧ್ಯಾಸವೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು.

☆ ☆ ☆

ಒಂದನೆಯ ಪಾದ

೧. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ

೬. (೧) ಅಧಿಕರಣಸ್ವರೂಪ : ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ೫೫೫ ; ಇವುಗಳನ್ನು ೧೯೨ ಅಧಿಕರಣಗಳಾಗಿ ಶಂಕರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೊಂದು ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಮುಖ್ಯವಿಷಯ ವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಹೀಗೆಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಸರಿಯೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕರಣಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ವಿಷಯದ ಮೇಲಿಂದ ಇಟ್ಟಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅಧಿಕರಣದ ಪ್ರಾರಂಭಸೂತ್ರದ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾ ಹರಣೆಗೆ ; ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಎರಡನೆಯ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯ, ಸಂಶಯ, ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ, ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಂಗತಿ - ಎಂಬ ಐದು ಅವಯವಗಳಿರುವವು. ಏತರ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಚಾರವು ನಡೆದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಗವು ವಿಷಯವು ; ಮೊದಲನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವೇ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಯಾವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುವದೋ ಅದನ್ನು ವಿಷಯವಾಕ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಂಶಯವಿಲ್ಲದೆ ಚರ್ಚೆಯೇ ನಡೆಯುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವಿಷಯವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು ; ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಭಾಗವೇ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯ ವೆನಿಸುವದು. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇರುವಾಗ ತೋರುವ ಪಕ್ಷವೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ; ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪದವರು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಬಲವಾದ ಕಾರಣವು ಅಧಿಕರಣದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಖಂಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನೂ ಅನುಭವವನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕರಣಗಳು ಆಯಾ ಅಧ್ಯಾಯದ ಪಾದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಿಂದಿನ

ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಸರಿಸಿ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಉಪೋದ್ಘಾತ, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಪ್ರಸಂಗ, ಅಪವಾದ, ಪ್ರತ್ಯುದಾಹರಣ, ಆಕ್ಷೇಪ - ಎಂದು ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ಆರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿರುವದು. ಈ ಆರು ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಶೇಷರೂಪವೂ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬುದೂ ಆಯಾ ಅಧಿ ಕರಣದ ಸಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿವರಣೆ ಯಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುವವು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ಸೂತ್ರವಿಭಾಗ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಅಧಿಕರಣವಿಭಾಗವನ್ನೂ ಆಯಾ ಭಾಷ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(೨) ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರವು : ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಮಾಡುವ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿ, ವಿಷಯ, ಸಂಬಂಧ, ಪ್ರಯೋಜನ - ಎಂಬ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯವಿರಬೇಕು. ಈ ಗ್ರಂಥವು ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು, ಎಂದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಅನುಬಂಧಗಳನ್ನೇ ಇದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯ, ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಮೋಕ್ಷವೇ ಪ್ರಯೋಜನವು, ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವಾತನೇ ಅಧಿಕಾರಿ, ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಚಿತ್ತ ಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದೆಂಬುದೇ ಸಂಬಂಧವು. ಹೀಗೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಬಂಧಚತುಷ್ಟಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದರಿಂದ ಇದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದು.

ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟವರು ಅಧ್ಯಾಸವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವದೇಕೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಬಗೆಬಗೆಯ ಸಮಾಧಾನ ವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತಮೀಮಾಂಸಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದೇ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುವಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವ ಭಾಷ್ಯವೇ ಸೂತ್ರಕಾರರ ಹೃದಯವನ್ನು ಹಿಡಿದ ಭಾಷ್ಯವೆಂದೂ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವು ಕಂಡುಬಂದಾಗ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದು ನ್ಯಾಯವೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆಚಾರ್ಯರವರು ಈ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನುಸರಿಸಿರುವರೆಂಬು

ದನ್ನೂ ಮಿಕ್ಕವರು ಹೇಗೆ ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿರುವರೆಂಬುದನ್ನೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಅಥ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಆಮೇಲೆ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು : ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ, ಮಂಗಲ, ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷೆ, ಆನಂತರ್ಯ - ಎಂಬ ನಾಲ್ಕು ಅರ್ಥ ಗಳಿರುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಏಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೧. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಆರಂಭಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ : ಅಥ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭ ಎಂದರ್ಥವಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದೆ - ಎಂದು ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗುವದು. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ; ಈ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಅದರ ವಿಷಯವಾಗಿ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಥ ಎಂದರೆ ಆರಂಭ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಹೀಗೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

೨. (ಅ) ಮಂಗಲವೆಂಬರ್ಥವು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗು ವದಿಲ್ಲ : ಅಥ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಂಗಲವೆಂಬರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ 'ಮಂಗಲವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು' - ಎಂದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ಮಂಗಲವು' ಎಂಬುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಕ್ಯವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಲ್ಲ.

(ಆ) ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವ ಅಥ ಶಬ್ದವು ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುವದರಿಂದ ಮಂಗಲವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ : ಕೆಲವು ಶಬ್ದ ಗಳು ಕಿವಿಗೆ ಬಿದ್ದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಮಂಗಲವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವವು. ಅಥಶಬ್ದವು ಆ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. 'ಓಂಕಾರಶ್ಚಾಥಶಬ್ದಶ್ಚ ದ್ವಾವೇತೌ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಪುರಾ । ಕಣ್ಠಂ ಭಿತ್ವಾ ವಿನಿರ್ಯಾತೌ ತಸ್ಮಾನ್ಮಾಙ್ಗಲಿಕಾವುಭೌ' ॥ (ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಓಂಕಾರವೂ ಅಥಶಬ್ದವೂ ಬ್ರಹ್ಮನ ಕಂಠದಿಂದ ತಾವೇ ಮೊದಲು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರಡೂ ಮಂಗಲ ಸೂಚಕಗಳಾಗಿವೆ) ಎಂಬ ಸ್ಮೃತಿವಚನವು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು.

೩. ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವದಾದಮೇಲೆ ಎಂಬರ್ಥವು ಆನಂತರ್ಯವೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ : ಒಬ್ಬ ವೃತ್ತಿಕಾರರು 'ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷಾ' ಎಂಬುದೇ ಒಂದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ''ಅಥೇತಿ ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಂ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಮಪೇಕ್ಷ್ಯ ಅನನ್ತರಂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಪ್ರಾರಮ್ಭಾರ್ಥಃ'' (ಅಥ ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಾದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ) ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾಕ್ಯವು ; ಇದು ಪಂಚಪಾದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹೃತವಾಗಿದೆ. ಪೂರ್ವಪ್ರಕೃತಾಪೇಕ್ಷೆಯೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನದು ಆದ ಮೇಲೆಯೇ ಎಂದರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಅರ್ಥವೂ ಆನಂತರ್ಯವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರುವದು ; ಇದೇ ಒಂದು ಬೇರೆಯಾದರ್ಥವೆಂದು ಎಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

೧೦. (೧) ವೇದಾಧ್ಯಯನವಾದ ಮೇಲೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ - ಈ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಮಾನ : ಇಲ್ಲಿ ವೇದವೆಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ಭಾಗವಲ್ಲದೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವು ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವರು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿರಬೇಕೆಂಬುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವಿಲ್ಲದೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ. ಮುಂದೆ 'ಅಪಶೂದ್ರಾಧಿಕರಣ' (೧/೩/೩೪-೩೮), 'ವಿಧುರಾಧಿಕರಣ' (೩/೪/೩೬-೩೯) - ಇವುಗಳ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ವೇದಮೂಲಕವಾಗಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರ ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವೇದಾಧ್ಯಯನವು ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿಗೂ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

(೨) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ:) ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ (ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬೇಕೆಂಬ) ವಿಶೇಷ(ವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಲ್ಲ) ? - ಇದು ಆಚಾರ್ಯರ ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತ್ತು ಈಚಿನ ಕೆಲವು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ವಿವರಗಳಿಗೆ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಕರ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಕಾರಣಗಳೇನೆಂದರೆ :-

(ಅ) ವೇದಾಂತವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದಾತನು ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಮೊದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು : ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವನು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವಿಚಾರಮಾಡಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ನೇರಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೈಹಾಕಬಹುದು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಕೂಡದೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರ ನಿಷೇಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಆ) ಈ ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ :

(೧) ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ : "ಹೃದಯಸ್ಯಾಗ್ರೇಽವದ್ಯತ್ಯ ಜಿಹ್ವಾಯಾ ಅಥ ವಕ್ಷಸಃ" ಎಂಬ ತೈತ್ತಿರೀಯಸಂಹಿತೆಯ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಅಗ್ರೇ (ಮೊದಲು), 'ಅಥ' (ಆಮೇಲೆ) ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪಶುವಿನ ಹೃದಯವನ್ನು ಮೊದಲು ಕತ್ತರಿಸಬೇಕು, ಆಮೇಲೆ ನಾಲಗೆಯನ್ನು, ಆಮೇಲೆ ಎದೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಬೇಕು - ಎಂಬ ಕ್ರಮವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಥವಾ ಕರ್ಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬೇಕು - ಎಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಕರ್ಮಿಯಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದು ; ಗೃಹಸ್ಥನಾಗದೆಯೇ ಸಂನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರ ವನ್ನೂ ಮಾಡಬಹುದು. ಎರಡಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಚನವಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಇಲ್ಲಿ ಶೇಷಶೇಷಿತ್ವವಾಗಲಿ ಅಧಿಕೃತಾಧಿಕಾರವಾಗಲಿ ಇದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ : ಶೇಷವೆಂದರೆ ಯಾವದು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುವದೋ ಅಂಥ ಕರ್ಮವು ; ಇದೇ ಅಂಗವೆನಿಸುವದು. ಇದು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಶೇಷಿಯು, ಅಂಗಿಯು. 'ಸಮಿಧೋ ಯಜತಿ, ತನೂನಪಾತಂ ಯಜತಿ' - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಪ್ರಯಾಜಯಾಗಗಳನ್ನು ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಯಾಜಯಾಗಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿಯೇ ಅಂಗಿಯಾದ ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸ ಯಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದರಂತೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಶೇಷವೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಶೇಷಿಯೆಂದೂ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ ; ಅಥವಾ ಈ ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೂ ವಿಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶೇಷಶೇಷಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ.

ಅಧಿಕೃತಾಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಹೀಗೆ : ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಯಾಗಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಒಂದಾನೊಂದು ಕರ್ಮವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚಮಸವೆಂಬ ಮರದ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರುತುಂಬ ಬೇಕಾಗುವದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ "ಅಪ್ಪ್ರಣಯನ"ವೆಂದು ಹೆಸರು. ಪಶುಕಾಮನಾದವನು "ಹಸುವಿನ ಹಾಲುಕರೆಯುವ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ (ಗೋದೋಹನದಲ್ಲಿ) ತುಂಬಬೇಕು" ಎಂಬ ವಚನವು ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಅಪ್ಪ್ರಣಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಚಮಸದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಗೋದೋಹನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದವನೇ ಗೋದೋಹನದಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪ್ರಣಯನಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗುವನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅಧಿಕೃತಾಧಿಕಾರವು - ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಂತೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಯು ಎಂದು

ಸೂಚಿಸುವ ವಚನವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕೃತಾಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ.

(ಇ) ಫಲಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ಬೇರೆ : ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಫಲವನ್ನು ಅಥವಾ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳೂ ಹೊರಟಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಒಂದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿಂದ ಪೂರ್ಣಫಲವು ದೊರೆಯಲಾರದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಥವಾ ವಿಷಯದ ಪೂರ್ಣರೂಪವು ಗೊತ್ತಾಗಲಾರದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ, ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದ್ದಿತು. ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ, ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ವಿಧಿಸಿದಂತೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಮೋಕ್ಷಫಲವು ದೊರಕುವದು. ಹೀಗೆ ಒಂದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ ದೊರಕುವ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಫಲ. ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಈಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷವು ಫಲ ; ಒಂದಕ್ಕೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಏರ್ಪಟ್ಟೀತು ?

(ಈ) ಈ ಎರಡು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳ ಸಂಬಂಧವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಬೇರೆ : ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯವು 'ಮಾಡು', 'ಬಿಡು' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವದು ; ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಇಂಥದ್ದು' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ವಾಕ್ಯವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ವಚನವೇ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಹೀಗೆ ಮಾಡು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸಲಿ - ಎಂಬ ಮಾತಂತೂ ಉಪಹಾಸ್ಯವಾಗಿರುವದು ; ಏಕೆಂದರೆ ವಾಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ವಿಧಿಯನ್ನೂ ಬಯಸದೆಯೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಒಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಹೊರಟಿರುವ ವಚನ, ಇನ್ನೊಂದು ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಸುಳ್ಳೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ವಚನ ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾದ ಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸುವದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾದೀತು ?

ವಿಧಿಗನುಸರಿಸಿ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ, ಅಥವಾ ಶ್ರವಣಾನಂತರ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಈ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ. ಭಾಷ್ಯಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ 'ಚೋದನಾ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ವೇದವಚನವೆಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ವಾಕ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿರೆಂದು ಒಬ್ಬರನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುವ ಕರ್ಮವಲ್ಲ.

(೩) (ಅ) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನಗಳಿದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತದೆ : ಈ ಸಾಧನಗಳು ಇದ್ದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗುವದು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ ಅಂತರಂಗ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಕರ್ಮಗಳು ಸರ್ವಥಾ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ ; ಕರ್ಮದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯತೆ ಬರುವದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮುಂದೆ ೩-೪-೨೬ ಮುಂತಾದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ ಇರುವ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳು, ವಿಧುರಾದಿಗಳು ಕೂಡ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ; ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮದ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಥಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಎಂದರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ - ಎಂಬುದೇ ಪ್ರಕೃತವಾದದ ಸಾರವು.

(ಆ) ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳತಕ್ಕದ್ದಿದೆ.

(೧) ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕ : ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಯಾವದು ಎಂದು ವಿಶೇಷ ರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದರೆ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ ; ನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವು ಹೀಗಿರುವದು, ಅನಿತ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಹೀಗಿರುವದು - ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಯಾವದು ಸಾಧನಗಳಿಂದ ದೊರಕುವ ಫಲವೋ ಅದು ಸಾಧನಗಳ ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಕಾಲ ಮಾತ್ರವೇ ಇರಬಲ್ಲ ದಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮದಿಂದಾದ ಫಲವೆಲ್ಲವೂ ಅನಿತ್ಯವೇ ; ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವು ಕರ್ಮಗಳ ಫಲವಾಗಿರಲಾರದು, ಕಾಲಕೃತಪರಿಚ್ಛೇದವುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರಲಾರದು - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದೇ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವು.

(೨) ಈ ಲೋಕದ ಮತ್ತು ಪರಲೋಕದ ವಸ್ತುಗಳ ಉಪಭೋಗದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತಿ : ಯಾವನಿಗೆ ನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವದೋ ಅವನಿಗೆ ಅನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ವಿರಾಗವುಂಟಾಗುವದು ಸಹಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತುವಿವೇಕವು ದೃಢವಾಗಿದ್ದವನಿಗೇ ಈ ಬಗೆಯ ವಿರಾಗವುಂಟಾಗುವದು.

(೩) ಶಮದಮಾದಿಸಂಪತ್ತು : ಶಮ (ಅಂತಃಕರಣನಿಗ್ರಹ), ದಮ (ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ), ಉಪರತಿ (ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಪಶಾಂತನಾಗಿರುವದು), ಶ್ರದ್ಧಾ (ಶಾಸ್ತ್ರ ಗುರುವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ), ತಿತಿಕ್ಷಾ (ಶೀತೋಷ್ಣಾದಿದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು),

ಸಮಾಧಿ (ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏರುಪೇರಿಲ್ಲದೆ ಏಕಾಗ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು) - ಇವೇ ಶಮದಮಾದಿಗಳು. ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳೀರುವ ಅಮಾನಿತ್ವಾದಿಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವವು.

(೪) ಮುಮುಕ್ಷುತೆ : ಸಂಸಾರಬಂಧದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ನಾನು ಇನ್ನು ಈ ದುಃಖವನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಇರಲಾರೆನೆಂದು ತೀವ್ರವಾದ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಬಂಧವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ತವಕಿಸುತ್ತಿರುವದೇ ಮುಮುಕ್ಷುತೆ ; ನನಗೆ ಮೋಕ್ಷವೂ ಇರಲಿ - ಎಂಬ ಕುತೂಹಲದ ಅಭಿಲಾಷೆಯಲ್ಲ.

ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಾಧನಗಳೂ ಮುಂಡಕ, ಕಠ, ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ, ಛಾಂದೋಗ್ಯ - ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರದ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣೀತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರವನ್ನು ಓದಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಈ ಸಾಧನಗಳು ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಸುಕೃತವಶದಿಂದ ಮೊದಲೇ ಆಗಿರಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಈ ಸಾಧನಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶ್ರುತಿಸೂತ್ರಾದಿಗಳರ್ಥದ ವಿಚಾರದಿಂದ ಬಲಪಡಬಹುದು.

೧೧. 'ಅತಃ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹೇತುವನ್ನು ಹೇಳುವದು : ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯವಸ್ತು ವಿವೇಕವು ಉಂಟಾದವನಿಗೆ, ಕರ್ಮಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವು - ಎಂಬ ನ್ಯಾಯದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗ ಬಹುದಾದರೂ 'ಚಾತುರ್ಮಾಸ್ಯಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದಾತನಿಗೆ ಅಕ್ಷಯವಾದ ಸುಕೃತವುಂಟಾಗುವದು ; 'ಸೋಮಪಾನವನ್ನು ಮಾಡಿ ಮರಣರಹಿತರಾದೆವು ' - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಅಮುಷ್ಮಿಕಫಲವು ಅನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೇ ನಂಬುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಧನ ಚತುಷ್ಟಯಸಂಪತ್ತಿಯುಂಟಾದರೂ ಕರ್ಮಫಲವು ನಿತ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವದು ; ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿಯೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಫಲವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದಂತೆ ಆಗುವದು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ - ಕರ್ಮಫಲಕ್ಕೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಫಲವು ಆಗುವದೆಂದೂ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪನ್ನನು ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡ ಬೇಕೆಂದು ಅಥಶಬ್ದವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವದೇ ಅತಃಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಹೇತುವಿನ ಕೃತ್ಯವು. ಕರ್ಮದಿಂದ ನಿತ್ಯಫಲವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಬಹುಕಾಲವಿರುವ ಫಲ

ವುಂಟಾಗುವದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ನ್ಯಾಯದ ಬಲವುಳ್ಳ ಶ್ರುತಿಯು ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿಗಿಂತ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೧೨. (೧) ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು. 'ಬ್ರಹ್ಮದ' ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿರು ತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಣೇ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ (ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು) ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಹಿಂದಿನ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಚತುರ್ಥೀತತ್ಪುರುಷವಾಗಿ ವಿಗ್ರಹವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದರು ; ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಚತುರ್ಥೀತತ್ಪುರುಷಸಮಾಸವಾಗುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿವಿಕೃತಿಭಾವವಿರ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆ : ಕುಂಡಲಹಿರಣ್ಯಮ್ - (ಹತ್ತೊಂಟೀ ಚಿನ್ನ) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಟಿಯು ವಿಕೃತಿಯು ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಯವು, ಚಿನ್ನವು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ಎಂದರೆ ಕಾರಣವು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಕುಂಡಲಾಯ ಹಿರಣ್ಯಮ್' ಎಂದು ಚತುರ್ಥೀಸಮಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಶ್ವಘಾಸಃ (ಕುದುರೆ ಹುಲ್ಲು) - ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕುದುರೆಯು ಹುಲ್ಲಿನ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ 'ಅಶ್ವಸ್ಯ ಘಾಸಃ' ಎಂದು ಷಷ್ಠೀ ಸಮಾಸವನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂದು ಕಾತ್ಯಾಯನವಚನವುಂಟು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಚತುರ್ಥೀ ಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯವು. ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಫಲವೆಂಬುದು ತೋರಲೆಂದು ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಚತುರ್ಥೀಸಮಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಫಲವೆಂಬುದು ಷಷ್ಠೀತತ್ಪುರುಷದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಎಂಬ ಷಷ್ಠಿಯು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಕರ್ತೃವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವದನ್ನು ಪಡೆಯಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದೇ ಕರ್ಮವು - ಎಂಬುದು ಕರ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು . ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಫಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರೆ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ; ಎಂಬ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳದ್ದು, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಉಂಟಲ್ಲ ?' - ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು : 'ಬ್ರಹ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಭೇದಗಳೂ ಇರುವವಾದರೂ ಆ ಅರ್ಥಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರೊಬ್ಬರು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದ್ದರು. ಈ ಪ್ರಯಾಸವು ವ್ಯರ್ಥ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡುವಾಗ ಸಂದೇಹ

ವುಂಟಾದರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವಿರಬೇಕೆಂಬ ಚರ್ಚೆ ಬರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣತ್ವವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಜಾತಿಯೇ ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ ; ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುತ್ತದೆ.

(೩) (ಅ) ಬ್ರಹ್ಮದ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯು ಬಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಶೇಷವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ : ಪ್ರಾತಿಪದಿಕಾರ್ಥ, (ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, ಕರಣ, ಸಂಪ್ರದಾನ, ಅಪಾದಾನ, ಅಧಿಕರಣ - ಎಂಬ) ಕಾರಕಗಳರ್ಥ - ಇವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಸ್ವಸ್ವಾಮಿಭಾವಾದಿಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಶೇಷವೆಂದು ಹೆಸರು, ಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಾದಿಕಾರಕಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಬರಿಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ತಿಳಿಸಬೇಕೆಂದಿರುವಾಗ ಷಷ್ಠೀ ವಿಭಕ್ತಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ರಾಜ್ಞಃ ಪುರುಷಃ' (ಅರಸಿನ ಆಳು) ಇಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ; 'ಮಾತುಃ ಸ್ಮರತಿ' (ತಾಯಿಯ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ನೆನಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ). ಇಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿದ್ದರೂ ಬರಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದರಿಂದ ಷಷ್ಠೀವಿಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ.

'ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡುವದು' ಎಂದು ಕರ್ಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆ, 'ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡುವದು' ಎಂದು ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ? - ಎಂಬುದೀಗ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಮಾತು ಕೃದಂತವು. 'ಕೃತ್ಸಂಬಂಧವಿರುವಾಗ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ - ಇವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠಿ ಬರುವದು' ಎಂದು (೨-೩-೬೫) ಒಂದು ವ್ಯಾಕರಣಸೂತ್ರವಿದೆ. 'ಶೇಷವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಷಷ್ಠಿ ಬರುವದು' (೨-೩-೫೦) ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಸೂತ್ರವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯವುಂಟಾಗುವದು.

'ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ಷಷ್ಠಿಯು ಸಮಾಸವಾಗುವದಿಲ್ಲ'ವೆಂದು ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಯಮವಿದ್ದರೂ 'ಕೃತ್ಸಂಬಂಧವಿರುವಾಗ ಷಷ್ಠಿಯ ಸಮಾಸವಾಗುವದೆಂಬ' ನಿಯಮವು ಈ ಪ್ರತಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷೇಧವಾಗಿರುವದು. 'ಈ ಕೃತ್ಸಂಬಂಧಷಷ್ಠಿಯು ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ - ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವಂತಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುವದು' ಎಂಬುದೊಂದು ನಿಯಮವುಂಟು ; ಆ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಷಷ್ಠಿಯು ಕೃತ್ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳದ್ದಾದರೂ

ಸಮಾಸವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಕ, ಅ - ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀಪ್ರತ್ಯಯಗಳುಳ್ಳ ಕೃದಂತಗಳಿಗೆ ಈ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸಾಶಬ್ದವು ಅಕಾರಪ್ರತ್ಯಯವುಳ್ಳದ್ದಾದ್ದರಿಂದ 'ಎರಡೂ ಹೊಂದುವಂತಿದ್ದರೆ' ಎಂಬ ನಿಯಮವು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವಂತಿಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಾರ್ಥದಲ್ಲಿರುವ 'ಬ್ರಹ್ಮಣಃ' ಎಂಬ ಷಷ್ಠಿಯು 'ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಕೃದ್ಯೋಗವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಸಮಾಸವಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರಂತೂ ಸಮಾಸವಾಗಿಯೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಸಂಬಂಧವಾದ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಶೇಷಾರ್ಥವು ತಮ್ಮ ಮತದಲ್ಲಿ ಹೊಂದುವದೆಂಬುದೇ ಅವರ ಆಶಯವು.

(ಆ) ಏಕೆಂದರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದದ್ದೇ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಈ ಸೂತ್ರ ದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆ ; ಇಲ್ಲಿ 'ಏನನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಇಚ್ಛೆ ?' ಎಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಕರ್ಮವು ಮೊದಲು ಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕರ್ಮ ವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬೇರೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಯುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಣಃ ಎಂಬುದು ಕರ್ಮಾರ್ಥಕಷಷ್ಠಿಯೇ.

(ಇ) ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಗುವದು : ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮ ವಾದ್ದರಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಏನೇನನ್ನು ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಅದರ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಮುಗಿಯುವದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನೆಲ್ಲ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಅದನ್ನು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಬ್ರಹ್ಮಣಃ' ಎಂದು ಶೇಷಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಕರ್ಮವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕಿಂತ ನೇರಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ "ತದ್ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಸ್ವ । ತದ್ಬ್ರಹ್ಮೇತಿ" (ಅದನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡು ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡೆಂದೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; 'ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮಾಡು' - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಸೂತ್ರಕಾರರು ಶ್ರುತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮದ ಷಷ್ಠಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಸರಿಯಾದದ್ದು - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಶಯವು.

೧೩. (೧) ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ. ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುವ ಜ್ಞಾನವೇ ಸನ್ ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಕರ್ಮವು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯು ಫಲದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ : ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾತುಮ್ ಇಚ್ಛಾ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು 'ಸಾ' ಎಂಬ ಸನ್‌ಪ್ರತ್ಯಯ - ಇವೆರಡೂ ಸೇರಿದೆ ; ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ ಎಂಬುದು ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಸನ್‌ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವು ಇಚ್ಛೆಯು ; ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇಚ್ಛೆಯ ವಿಷಯವು, ಇಲ್ಲಿ ಇಚ್ಛೆಗೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಗೂ ಹೆಸರು, ಈ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಫಲರೂಪವಾದ ಅರಿವಿಗೂ ಹೆಸರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದು ಗಡಿಗೆಯ ಆಕಾರವಾಗಿ ಆಗುವ ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿ ಮತ್ತು ಆವೃತ್ತಿಯುಂಟಾದಾಗ ನಮಗೆ ಆಗುವಂತೆ ತೋರುವ ಅರಿವು - ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಹೆಸರಾಗುವದು. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇಚ್ಛೆ - ಎನ್ನುವಾಗ ನಾವು ಇಚ್ಛಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವದು ? ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಮಾತ್ರವಲ್ಲ ; ಅದು ಉಂಟಾಗುತ್ತಲೂ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಫಲಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು. ಈ ಫಲಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವಗತಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಗತಿಯಾಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಾದರೆ ಸಾಲದು. ವೃತ್ತಿಯು ಬರಿಯ ಸಾಧನಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಸಾಧನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಇಚ್ಛೆ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಭೋಜನದಿಂದಾಗುವ ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಭೋಜನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜನರು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಆ ಕ್ರಿಯೆಗಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ವೃತ್ತಿಯಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರರೂಪವಾದ ಫಲಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವು.

ಬ್ರಹ್ಮದ ಅವಗತಿಯು ಫಲವೆಂದದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಹೀಗೆಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಚೈತನ್ಯವೂ ಈ ಅವಗತಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದೇ ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರೀ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಕೂಟಸ್ಥಾದ್ವಯಪ್ರಕರಣವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವೇ ಪುರುಷಾರ್ಥವು, ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಬೀಜವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಅನರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ : ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವೆಂಬುದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸಾಧನಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ

ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತನ್ನು ಆಡಿರುತ್ತದೆ. ಅನರ್ಥವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಸ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಅಧ್ಯಾಸ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಯಿತು.

(ಇ) ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಲು ಇಚ್ಛೆಮಾಡಬೇಕು : ಹಿಂದೆ ೧೧ನೆಯ ಖಂಡದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಆದಕಾರಣ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಾಧನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಸಾಧನಾಯತ್ತ ವಾದ 'ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಅನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ'ಲೂ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮ ಪುರುಷಾರ್ಥವಾಗುವದರಿಂದ'ಲೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಆ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವು. ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವುಂಟಾಗುವದು - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ; 'ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಅವಿದ್ಯಾದಿಗಳು ಹೋಗಿಬಿಡುವದರಿಂದ ಅದು ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿಯಲು ಇಚ್ಛೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬುದು ವಾಕ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅವಯವಾರ್ಥವಾದರೂ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವದೇನೂ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಚ್ಛೆಯು ತಾನಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಗತಕ್ಕದ್ದೇ ಹೊರತು ಒಬ್ಬರು ಮಾಡತಕ್ಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ವಿಚಾರದ ಮೂಲಕ ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದೋ 'ಅರಿಯಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛಾಮೂಲಕ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದೋ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ 'ಇಚ್ಛೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ವಿವಕ್ಷಿತವೆ, ಅಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಲ್ಲಿ ಮತಭೇದವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

೧೪. (ಆಕ್ಷೇಪ) : ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೊ, ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರು ವದಿಲ್ಲವೊ ? ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕ ವಿಷಯವು ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು, ಅದರ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಇರಬೇಕು ; ಅಂಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ? ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇನು ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಈವರೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾದ್ಯನರ್ಥದ ನಾಶವೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟೆಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

(ಪರಿಹಾರ) : (ಅ) ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ನಿತ್ಯಮುಕ್ತಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ್ದೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿರುವದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಇದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಿಸುವದರಿಂದಲೂ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನದಿಂದಲೂ ಆಗುವ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಸಿದ್ಧಿ. ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು 'ಇಂಥ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದು ?' ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಎಲ್ಲರ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವದೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಬ್ರಹ್ಮವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವು. ಈ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಆಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದೇ ಆಯಿತು. ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯು ಆತ್ಮನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ? - ಎಂದು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

೧೫. (೧) (ಅ) ಆತ್ಮನ ವಿಶೇಷಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳಿರುತ್ತವೆ : ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದೇ ವೇದಾಂತಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದರೆ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವನೂ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನೊಬ್ಬನಿರುವನೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ದರ್ಶನಕಾರರೂ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಬೇರೆಬೇರೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಯಾರವೆಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು :

(೧) ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ದೇಹವೇ ಆತ್ಮನು - ಎಂದು ದೇಹಾಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು ಮತ್ತು ಲೌಕಾಯತಿಕರು ಎಂದರೆ ಚಾರ್ವಾಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಚೈತನ್ಯವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕಪದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದುಂಟಾಗುವ ಒಂದಾನೊಂದು ದೇಹ ಧರ್ಮವೆಂದು ಹೇಳುವ ಈಗಿನ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳನ್ನೂ ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕು.

(೨) ಚೇತನವುಳ್ಳ ಇಂದ್ರಿಯಗಳೇ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು, ಮನಸ್ಸೇ ಆತ್ಮ ನೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು . ಚಾರ್ವಾಕವಾದದಲ್ಲಿಯೇ ಇವೂ ಭೇದಗಳು.

(೩) ಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಎಂದು ಕೆಲವರು ; ಇವರು ಬೌದ್ಧರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಗಡ.

(೪) ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಕೆಲವರು ; ಇವರೂ ಬೌದ್ಧವಾದಿಗಳು.

(೫) ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕರ್ತೃವೂ ಭೋಕ್ತೃವೂ ಆಗಿರುವ ಸಂಸಾರಿಯೊಬ್ಬನಿದ್ದಾನೆಂದು ಕೆಲವರು. ಈ ಮತವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕರು, ಮೀಮಾಂಸಕರು - ಮುಂತಾದವರು ಒಪ್ಪಿದ್ದರು.

(೬) ಅವನು ಬರಿಯ ಭೋಕ್ತನೇ, ಕರ್ತನಲ್ಲ - ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು. ಇವರು ಸಾಂಖ್ಯರು. ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ಬಂದಿರುವದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

(೭) ಆ ಭೋಕ್ತನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಆಗಿರುವ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಾನೆಂದು ಕೆಲವರು. ಯೋಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ. ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ದ್ವೈತವೇದಾಂತಿಗಳು, ಅವೈದಿಕರಾದ ಸೋರೋ ಆಸ್ಟರ್, ಕ್ರೈಸ್ತ, ಮಹಮ್ಮದ್ - ಇವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಈ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೮) ಅವನು ಭೋಕ್ತನಾದ ಜೀವನ ಆತ್ಮನೇ ಎಂದು ಇನ್ನು ಕೆಲವರು. ಇವರೇ ವೇದಾಂತಿಗಳು, ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ಅವಿವೇಕದಿಂದ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರಾದರೂ ಅವರು ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯರೂಪರಾದ ಪುರುಷರು ಅನೇಕರೆನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವದೂ ಇಲ್ಲ. ವೇದಾಂತಿಗಳು ಆತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ, ಅವನೇ ಪರಮಾತ್ಮನು ಅಥವಾ ಪರಮೇಶ್ವರನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ; ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ವೇದಾಂತಸೂತ್ರಗಳು ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ.

(ಆ) ವಿಚಾರಮಾಡದೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೋ ಒಂದನ್ನು ನಂಬಿದವನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಾದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅನರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದೀತು : ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದು ನಿಜವೆಂದು ನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇದ್ದರೆ ಉತ್ತಮಪ್ರಯೋಜನವು ಆಗದೇ ಹೋದೀತು. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದು. ಅದು ಆಗದಿದ್ದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ತೊಳಲುವದೆಂಬ ಅನರ್ಥವಾಗುವದು ; ನಾಸ್ತಿಕರ ವಾದವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಸಾರ ದುಃಖವಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ಸಂಶಯವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(೧) ಸಂದೇಹವಿರುವದೇ ವಿಷಯವಾಗಬಲ್ಲದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ವಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯ ವುಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

(೨) ಸಂದೇಹಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೊಂದರೆಯುಂಟು, ನಿಶ್ಚಿತಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥವುಂಟು - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ, ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಯಿತು.

ಇದಿಷ್ಟನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರದಿಂದಲೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದ ಆರ್ಥಿಕಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಒಂದು ಸಲ ವಿಷಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಅಥಶಬ್ದದಿಂದ ಅಧಿಕಾರ, ಅತಃಶಬ್ದದಿಂದ ಸಂಬಂಧ, ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಶಬ್ದದಿಂದ ವಿಷಯಪ್ರಯೋಜನಗಳು ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರಾಕ್ಷರಗಳ ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಮತ್ತೊಂದು ಸಲ ವಿಷಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೨) "ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ವಾಗಿ ಮುಕ್ತಿಯೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ಮೀಮಾಂಸೆ ಯನ್ನು - ಅವುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲದ ತರ್ಕವನ್ನು ಉಪಕರಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು- ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ :

(ಅ) ಸಾಧನಸಂಪತ್ತಿಯುಂಟಾದವನು ನಿತ್ಯವಾದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರು ತ್ತದೆ ' ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಅರ್ಥದಿಂದ ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಷಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(ಆ) ತರ್ಕವು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಕರಣವು : ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ಜ್ಞಾನವೇ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಕರಣವು. ಲೌಕಿಕದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ತರ್ಕವು ಉಪಕರಣವು. ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣದ ವಿವರಣದಲ್ಲಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸಲಾಗುವದು.

☆ ☆ ☆

೨. ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ

೧೬. (೧) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ : ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ ಕರ್ತವ್ಯಾ' (ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರಿಯಾದವನು ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರವನ್ನುಮಾಡಬೇಕು) ಎಂದೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಾಗಿ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದೆ - ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾರಂಭದ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯು ಇವರರ್ಥದಿಂದ ತಾನೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ - ಎಂತ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

(೨) ಆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವೇನು ? ಎಂದರೆ ಪೂಜ್ಯರಾದ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ : 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಧರ್ಮವಲ್ಲ, ಅವು ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮಗಳು ; ಅವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವೆಂತ ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದು ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಉತ್ತರಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಭಾವ. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಧರ್ಮವೇ ಆದರೂ ಯಾವದರಿಂದ ಈ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳು ಆಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ ; 'ಅಗೋ ಕಾಗೆಯು ಬೆಂಗಟೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂತಿದೆಯಲ್ಲ, ಆ ಮನೆಯೇ ದೇವದತ್ತನದು । ; ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಕಾಗೆಯು ಕೂತಿರುವದೆಂಬುದು ಮನೆಯ ಧರ್ಮವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗುವಂತೆ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಉತ್ತರವು. 'ಯತಃ' (ಯಾವದರಿಂದ) ಎಂಬ ಮಾತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು, ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾದದ್ದು, ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂದಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣವಿದೆಯೆಂಬುದು ಸರಿ ಎಂಬ ಭಾವವು ಇಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ೨೫ನೆಯ ಖಂಡದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವದು.

ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವು ಲಕ್ಷ್ಯವಾದ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ಬಗೆಯದಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಭೇದವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ಈ ಲಕ್ಷಣವು ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಸಾಲದೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವರೂಪ

ಲಕ್ಷಣವು ಸಜಾತಿಯವಿಜಾತೀಯಗಳೆರಡಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವವನೇ ಚಂದ್ರನು' ಎಂಬುದು ಚಂದ್ರನ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವು ; ಇಲ್ಲಿ ಕೊಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ನಕ್ಷತ್ರಗಳೂ ಕಾಣುತ್ತಿರುವವರಿಂದ ಚಂದ್ರನು ಇಂಥವನೇ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯವು ಈ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ' ಆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳಕುಳ್ಳವನೇ ಚಂದ್ರನು' ಎಂದು ಬೆಟ್ಟಿಟ್ಟು ತೋರಿಸುವಾಗ ನಕ್ಷತ್ರಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹೊಳಪಿನ ಚಂದ್ರನನ್ನು ಗುರ್ತಿಸುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಷ್ಟವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಾಗುವದು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯಾವದು ಕಾರಣವೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಧಾನ, ಪರಮಾಣು ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಕಾರಣವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಾಂತರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿರುವದರಿಂದಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಬರಿಯ ತಟಸ್ಥಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಆನಂದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವು. ಈ ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ಜನ್ಮಾದಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

೧೭. (೧) ಜನ್ಮವು ಎಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ಆದಿಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದಿ - ಎಂದು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿಸಮಾಸವಿದು : ಬಹುವ್ರೀಹಿ ಸಮಾಸದಲ್ಲಿ ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಅತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಎರಡು ವಿಧವು. ತದ್ಗುಣವನ್ನು ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ವಿಶೇಷ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಸಮಾಸವು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನವು. 'ಲಂಬಕರ್ಣ(ಉದ್ದಗಿವಿಯವ)ನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದರೆ ಉದ್ದಕಿವಿಯೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ವಿಶೇಷ್ಯನಾಗಿರುವ ಬರಿಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ ; ಉದ್ದಕಿವಿಯೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಒಟ್ಟು ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕಿವಿಯೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವು ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗಿರುತ್ತದೆಯಾಗಿ 'ಲಂಬಕರ್ಣ' ಎಂಬುದು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿಯಾಯಿತು. ಆದರೆ 'ಚಿತ್ರಗುವನ್ನು (ಹಂಡಹಸುವುಳ್ಳವನನ್ನು) ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲ ; ಹಂಡಹಸು ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದೊಡನೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕರೆದುತರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಅಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಆ ವಿಶೇಷಣವುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರೆದುತರಬೇಕೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷಣವು ವಿಶೇಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಸೇರಿರುವದಿಲ್ಲವಾದರಿಂದ 'ಚಿತ್ರಗು' ಎಂಬುದು ಅತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿ ಎಂದರೆ ಉತ್ತತ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಎಂದರ್ಥ ; ಈ

ಸಮಾಸದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೆಂಬ ವಿಶೇಷಣವೂ ಸೇರಿದೆಯೆಂದೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದಿಂದ ತೋರ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿ.

ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳ ಒಟ್ಟು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮಾದಿ ಎಂಬ ಸಮಾಸವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಅತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದರೆ ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ - ಇವೆರಡೇ ಸಮಾಸದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆಗ ಯಾವವರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಆಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದು, ಎಂದರೆ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದ ಅದೃಷ್ಟ, ಪ್ರಲಯಕ್ಕೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು, ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿ ಲಯಗಳು ಮೂರನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕರ್ತೃವೂ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಉಪಾದಾನವೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬರ್ಥವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ತಟಸ್ಥೇಶ್ವರವಾದ, ಪ್ರಧಾನವಾದ- ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಿರಸ್ಕೃತವಾಗುತ್ತವೆ, ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮವನ್ನು ಸೇರಿಸಿರುವದರಿಂದ ತದ್ಗುಣಸಂವಿಜ್ಞಾನಬಹುವ್ರೀಹಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜನ್ಮಾದಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಿಕ್ಕಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೧೯ (೧) **ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಶೇಷಣಗಳು** : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಪಂಚ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಅಗತ್ಯ.

(ಅ) ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿರುವದು : ಗಡಿಗೆ, ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ - ಎಂಬ ಬೇರೆಬೇರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವದೂ ಅವಕ್ಕೆ ಆಯಾ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡುವದೂ ಚೇತನರೂಪನಾದ ಕುಂಬಾರನೇ ಮುಂತಾದವರ ಕೃತ್ಯವೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳಿಂದ ವಿಂಗಡವಾಗಿರುವ ಜಗತ್ತು ಚೇತನಕೃತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಅನೇಕ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವದು : ಚೇತನರಾಗಿರುವ ಜೀವರು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃಸ್ವರೂಪರಾಗಿರುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ ; ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಪ್ರಪಂಚ ದೊಳಗೇ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಾಗಿ ಕರ್ಮಪರತಂತ್ರನಾಗಿರುವ ಚೇತನನು ಕಾರಣನಾಗಿರಲಾರನೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶ, ಕಾಲ, ನಿಮಿತ್ತ - ಇವುಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಆಗುವ ಕ್ರಿಯಾಫಲಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾಗಿರುವದು : ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳ ರೂಪ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು

ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳು ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಂದರೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ತಾವೇ ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥಿಂಥ ಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವು ಇಂಥಿಂಥ ಕಾರಕಗಳಿಂದ ಆಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವಲ್ಲದೆ ಇಂಥ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ, ಇಂಥ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಹೀಗೆ ಹೀಗೆ ನಿಮಿತ್ತಭಾವದಿಂದ ಕಾರಕಗಳು ಸೇರಿದ್ದರೇ, ಫಲವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಇವು ಆಗಿದ್ದರೆ ದೇಶಕಾಲಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ಯಾಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದಿರುವದಕ್ಕೇ ಸ್ವಭಾವವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹಾಗಾದರೆ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದಲ್ಲ ? - ಎಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದ ಜಗತ್ತಿಗೇ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತೇ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಅದು ಹೀಗೆಯೇ ಇರುವದು, ಎನ್ನಕೂಡದೆ ? - ಎಂದರೆ ಕೂಡದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಕರ್ಮಫಲಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುವದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ವರೂಪವಾದ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾರಣವು ನಿಯಮದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭಾವನೀಯವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಈ) ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕೂಡ ಯೋಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗದಂಥ ರಚನೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು : ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಇರುವ ಭೂರಾದಿಲೋಕಗಳ ರಚನೆಯನ್ನೂ ಒಳಗಡೆಯಿರುವ ನಮ್ಮ ಶರೀರಾದಿಗಳ ರಚನೆಯನ್ನೂ ನೋಡಿದರೆ ಇವುಗಳ ರಚನೆಯು ಹೀಗೆ ಹೀಗೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಇವುಗಳ ಭಾಗಗಳು ಇಂತಿಷ್ಟೇ, ಇಂಥಿಂಥ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೇ ಇವುಗಳು ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿವೆ - ಎಂದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ನಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ (ಈಗಿನ ಭೌತಿಕಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ರಚನೆಯು ಎಷ್ಟೋ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ಪ್ರಾಕೃತಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿರುವರಾದರೂ ಅವರು ಕಂಡುಹಿಡಿದಿರುವದು ಜಗತ್ತೆಂಬ ಒಟ್ಟು ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮರಳಿನ ಕಣಕ್ಕೂ ಸಮವಾಗಲಾರದು ; ಆ ಸ್ವಲ್ಪಾಂಶದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗಿರುವ ಅಂಶವು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪವಾಗಿರುವದು, ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ವಿವಾದಗ್ರಸ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ). ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಜಗದ್ರಚನೆಯನ್ನು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಆಗುವಂತಿರುವದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಾಗ ಅದನ್ನು ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಅಲ್ಪಜ್ಞಜೀವನು ಮಾಡಿರಬಹುದೆಂಬುದೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? ಇಂಥ ಅದ್ಭುತರಚನೆಯ ಜಗತ್ತು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಏಕಾಗಿರಬಾರದೆಂಬ ಮಾತಂತೂ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವದೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

(೨) ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರಬೇಕು : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೇ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವ - ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಅಡಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಆಲೋಚಿಸೋಣ :

(ಅ) ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ನಾಮರೂಪಗಳೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಅವುಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕು.

(ಆ) ಅದಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಬೇಕಿರಬಾರದು ; ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾನಿ ಬಂದು ಅದು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವದು.

(ಇ) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ದೇಶಕಾಲಾದಿಸಾಧಾರಣಕಾರಣ ಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯೂ ಇರಬಾರದು ; ಇದ್ದರೆ ಅದೂ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚಕಾರಣ ವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು.

(ಈ) ಮೊದಲು ತಾನೊಂದೇ ಇದ್ದು ಆಮೇಲೆ ದೇಶಕಾಲಾದಿಸಹಿತಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲವೂ ಆಗುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದದ್ದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶಕಾಲಾದಿ ಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರಬೇಕು.

(ಉ) ಅದು ದೇಶಕಾಲಾದಿಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ನಿರಂಶವಾಗಿ ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡೂ ಇಲ್ಲದ್ದಾಗಿರಬೇಕು.

(ಊ) ತಾನೊಂದೇ ಇದ್ದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗುವಂತಿರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಂಖ್ಯಾದಿ ಧರ್ಮಹೀನವಾಗಿರಬೇಕು.

ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವಗಳ ವಿಚಾರವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೨೦. (೧) ಉಳಿದ ವಸ್ತುವಿಕಾರಗಳೂ (ಈ) ಮೂರರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿವೆ: ಯಾಸ್ಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳಿರುವ ಭಾವವಿಕಾರಗಳು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ. ಮಾರ್ಪಡುವದು, ಬೆಳೆಯುವದು, ಸೊರಗುವದು - ಇವುಗಳೂ ಭಾವವಿಕಾರಗಳೇ ; ಆದರೆ ಇವನ್ನು (ಸ್ಥಿತಿ) ಇರವು - ಎಂಬ ವಿಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಿಬಿಡಬಹುದು, ಹೀಗೆಯೇ- ಉಂಟಾಗುವದು, ಹೊರ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದು, ಮೊಳಕೆಯಾಗುವದು. ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು - ಎಂಬ ವಿಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗೆಯೇ ಕೊಬ್ಬುವದು, ಉಬ್ಬುವದು, ಹಿಗ್ಗುವದು, ಕುಗ್ಗುವದು, ಬಡಕಲಾಗು ವದು, ಸಣ್ಣದಾಗುವದು, ಜಾರುವದು, ನಿಲ್ಲುವದು, ಬೀಳುವದು, ಸಾಯುವದು, ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವದು, ಅಡಗುವದು - ಮುಂತಾದ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಯೋಗ್ಯತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈ ಮೂರು ವಿಕಾರಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಹುಟ್ಟು ಮುಂತಾದ ಮೂರೇ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

(೨) ಯಾಸ್ಕರು ಹೇಳಿರುವ 'ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಇರುತ್ತದೆ' - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ(ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ)ದಿಂದ ಆಗುವ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ನಾಶ - ಇವುಗಳನ್ನು (ಇಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾಗುವದು : ಯಾಸ್ಕರು ತಮ್ಮ ನಿರುಕ್ತದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಆರು ವಿಕಾರಗಳಿರುವವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಏಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡುಬಿಡಬಾರದು ? - ಎಂದರೆ ಕೂಡದು ; ಅವರು ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ :-

"ಭಾವವಿಕಾರಗಳು ಆರೆಂದು ವಾರ್ಷ್ಯಾಯಣಿಯೆಂಬ ಆಚಾರ್ಯನ ಮತವು. ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ, ಇರುತ್ತದೆ, ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ, ಅಪಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ, ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ - ಇವೇ ಆರು ವಿಕಾರಗಳು. ಇಲ್ಲಿ (ಜಾಯತೇ) ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ವಸ್ತುವಿನ ಮೊದಲನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ; ಇದು (ಅಸ್ತಿ) ಇದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದೂ ಇಲ್ಲ, (ಅಸ್ತಿ) ಇದೆ - ಎಂಬುದು ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುವಿಕೆಯುಂಟೆಂದು ಹೇಳುವದು, (ವಿಪರಿಣಮತೇ) ಪರಿಣಾಮವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಮಾರ್ಪಡದೆ ಇರುವದು ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಪಡುವದೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದು, (ವರ್ಧತೇ) ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ತನ್ನ ಅಂಗಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ರಾಶಿಯಾಗುವವೆಂಬುದನ್ನು ಅಥವಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದು ಸೇರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ರಾಶಿಯಾಗುವದನ್ನು ಹೇಳುವದು ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಗೆಲವಿನಿಂದ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ (ಎಂಬಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವೃದ್ಧಿಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ). (ಅಪಕ್ಷೀಯತೇ) ಅಪಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು, (ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಅವಯವಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವದರಿಂದಲೋ ಸೇರಿದ್ದ ವಸ್ತುಗಳು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಹೋಗಿಬಿಡುವದರಿಂದಲೋ ಸೊರಗುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧವಾಗಿ ಅಪಕ್ಷಯವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು). (ವಿನಶ್ಯತಿ) ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ಕೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ; ಇದು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಾದ (ಅಪಕ್ಷೀಯತೇ) ಕ್ಷಯವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ವಿಕಾರಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಭಾವವಿಕಾರಗಳೂ ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುವ ವಿಕಾರಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು - ಎಂದು ವಾರ್ಷ್ಯಾಯಣಿಯು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ". (ಯಾಸ್ಕ ೧ನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯ, ೧ನೆಯ ಪಾದ, ಖಂಡಸೂತ್ರ ೩,೪).

ಈ ಯಾಸ್ಕವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಭಾವವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾಂತವಚನಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತು ತೋರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದರೊಳಗೆ

ಕಾಣಬರುವ ಭಾವಗಳ ವಿಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಯಾಸ್ಕರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ ; ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟುವದೆಂಬುದಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ನಾಶವುಂಟೆಂಬುದಾಗಲಿ ಅವರ ವಚನದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಆ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವೆಂದದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಭಾವಕ್ಕಿಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಜಗತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವದೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದು. ಯಾಸ್ಕವಚನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದಂತರ್ಗತವಾದ ವಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಕಾರಣದಂತೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಟಸ್ಥವು - ಎಂದರೆ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದ್ದು - ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಅನಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ (ಜಗತ್ತಿಗೆ) ಉಂಟಾಗುವ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೂ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಲಯವೂ ಇವೆಯಲ್ಲ - ಅವನ್ನೇ (ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ಮಾತ್ರವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು ; ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಲಯವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಗಡಿಗೆಯು ನಾಶವಾಗುವಾಗ ತನ್ನ ಉಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾದ ಕುಂಬಾರನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

೨೧. (೧) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರನಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಏತರಿಂದಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು : ಜಗತ್ತಿನ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ಮೇಲೆಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಜ್ಞನು, ಎಂದರೆ ಇದರ ರಹಸ್ಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಬಲ್ಲವನು ; ಮತ್ತೆ ಯಾರಿಗೂ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗದಂಥ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನು ಸರ್ವಶಕ್ತನು, ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಲೀಲಾಮಾತ್ರದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲವನು, ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಲ್ಲವನು, ಸಂಹಾರಮಾಡಬಲ್ಲವನು - ಎಂದು ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞನೂ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಅಲ್ಲದವನು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಲಾರನು ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳುಳ್ಳ ಈಶ್ವರ'ನೆಂದರೆ ನಮ್ಮೊಳಗಿನ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಜೀವವ್ಯತಿರಿಕ್ತನಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುವ ಈಶ್ವರನೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಾಣಾದರೇ ಮುಂತಾದವರೂ ಈಚಿನ ಮಾಧ್ವರಾಮಾನುಜಾದಿವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿಚಿತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದರೂ ಶುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆನ್ನುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪರಿಹಾರವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಲಕ್ಷಣವೂ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕು.

(೨) ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ (ಈ ಉತ್ಪತ್ತ್ಯಾದಿಗಳು ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವದೂ) ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಆಯಾ) ಗೊತ್ತಾದ ದೇಶಕಾಲ ನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಫಲವಾಗ ಬೇಕಾದರೂ ಗೊತ್ತಾದ ಇಂಥ ದೇಶ, ಇಂಥ ಕಾಲ, ಇಂಥ ನಿಮಿತ್ತ - ಎಂಬ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವುಂಟು. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಂದೆ ೫೧ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಎಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ನಿಮಿತ್ತವನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ನಿಯಮಗಳು ಇರುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತು ತಾನೇ ಉಂಟಾಯಿತೆಂಬುದು ಅಸಂಭಾವನೀಯ. 'ಇದು ಉಂಟಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ, ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ' - ಎಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾನಾವಿಕಾರಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಶವಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ನಮಗೆ ಒಪ್ಪಾಗುವದೇ ಹೊರತು ನಾಶವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಒಪ್ಪಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಶ್ರುತಿಯು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿಗಳುಂಟೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಜನ್ಮಾದಿ ಗಳುಂಟೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಚೇತನವಾದ ತತ್ತ್ವವೊಂದಿರಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳ ಬೇಕಾಗಿರುವದು.

ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿ, ಎಂದರೆ ಬಹಳಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೀಗೇ ಆಗಿರಬೇಕು - ಎಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಯುಕ್ತಿ. ಇದೇ ನಿಶ್ಚಾಯಕವಾದ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವೇನೆಂದರೆ, ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿ, ತೋರಿ ಲಯವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಧಾರ ವೆಂದು ಶ್ರುತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ; ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅವಸ್ಥಾತ್ರಯವಿಚಾರದಿಂದ ಇದು ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಬರುವಂತಿದೆ. ಇದು ಹೇಗೆಂಬುದು ಈ ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೨೨. (೧) ಈ ಅನುಮಾನವೇ ಜೀವರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಈಶ್ವರ(ನೊಬ್ಬ) ನಿದಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದೆಂದು (ವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮುಂತಾದ) ಈಶ್ವರ(ನಿಮಿತ್ತ)ಕಾರಣವಾದಿಗಳು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಾರೆ : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಎಂದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಈಶ್ವರನೊಬ್ಬನು ಇದ್ದಾ ನೆಂದು ಈ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಿಸುವದೆಂದೂ ಈಶ್ವರಕಾರಣವಾದಿಗಳಾದ ವೈಶೇಷಿಕರು, ಪಾಶುಪತರು - ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳುತ್ತಿರುವರು. ಅವರು ಹೇಳುವ ಈಶ್ವರನು ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನು, ಪರಮಾಣುವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಜಗತ್ತಿನ ಉಪಾದಾನ ಕಾರಣವೆಂದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅವರು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದು ಶ್ರುತ್ಯನುಸಾರವಾದ ಅಭಿನ್ನ ನಿಮಿತ್ತೋಪಾದಾನಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ, ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜೀವನ ಆತ್ಮನೇ, ಅದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಲೇ ಆರದು - ಎಂಬುದಿಷ್ಟನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ.

ವೈಶೇಷಿಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸದೆ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ನಂಬಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಾಧ್ವವೇದಾಂತಿಗಳು ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೂ ವೈಶೇಷಿಕ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಈಶ್ವರನಿಮಿತ್ತ ಕಾರಣವಾದವನ್ನೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ರಾಮಾನುಜವೇದಾಂತಿಗಳು ಅಭಿನ್ನನಿಮಿತ್ತೋ ಪಾದಾನವಾದಿಗಳಾದರೂ ಅವರು ಹೇಳುವ ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿತ್ವವೆಂಬ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣವು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವದು. ಈ ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಅದ್ವೈತದ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೨) (ಅ) (ಪ್ರಶ್ನೆ) :- ಈ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಆ (ಅನು ಮಾನವ)ನ್ನೇ ಸೂಚಿಸಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ ? (ಉತ್ತರ) :- ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ (ಈ) ಸೂತ್ರಗಳು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೆಂಬ ಹೂಗಳನ್ನು (ಮಾಲೆಯಾಗಿ) ಕಟ್ಟುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ) : ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸೂತ್ರಗಳು ನೈಯಾಯಿಕವೈಶೇಷಿಕಾದಿ ಗಳ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಮಾನಾದಿಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುವದಿಲ್ಲ, ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕೇ ಹೊರಟಿರುತ್ತವೆ. ವಿಚಾರಮಾಡುವಾಗ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳೂ ಬರಬಹುದು, ಆದರೆ ಶ್ರುತಿಗೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಧ್ಯಾನವು - ಎಂದು ಭಾವ. ಇದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮದ ಅರಿವೆಂಬುದು ವಾಕ್ಯಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಆಗುವದೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ಆಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ : ಇದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ವಾಕ್ಯವು. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೨೩. (ಅ) ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮವೇ ಮುಂತಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ(ವಿಂಥ)ದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು(ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ)ವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ (ಆ) ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಲ್ಲದ ಅನುಮಾನವೂ ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವ(ದಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು) ಬೇಡವೆನ್ನುವದಿಲ್ಲ : ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು, ಅದರಿಂದಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಾದಿಗಳುಂಟಾಗದಂತೆ ಮಾಡಿ ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದು

ಇಲ್ಲಿ 'ಅನುಮಾನವು ಪ್ರಮಾಣವು' ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಅನುಮಾನವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವೇ ಆಗಲಾರದೆಂದು ಮುಂದೆ ಕಂಠೋಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಿರುದರಿಂದ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಪ್ರಮಾಣವೆಂತ ಎಣಿಸಬಹುದೆಂಬುದೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು. ನೈಯಾಯಿಕರಂತೆ ವೇದಾಂತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣಸಂಪ್ಲವವಾದಿಗಳಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿರಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವವರಲ್ಲ.

(ಆ) ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರುತಿಯೇ ತರ್ಕವನ್ನು ತನಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕವೆಂದರೆ ಅನುಮಾನವು, ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಅನುಗ್ರಾಹಕವಾದ ತರ್ಕವು - ಎಂಬೀ ಎರಡೂ ಎಂದರ್ಥ. ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿಸಬೇಕು.

ಯಾವದಾದರೊಂದರ ತತ್ತ್ವವು ಗೊತ್ತಾಗದೆ ಇರುವಾಗ 'ಹೀಗೋ, ಹಾಗೋ ?' ಎಂಬ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗಲಾಗಿ 'ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿರುವದರಿಂದ ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು' ಎಂದು ನಾವು ಮಾಡುವ ಊಹೆಯೇ ತರ್ಕವೆನಿಸುವದು ; ತರ್ಕವು ಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲೆ ಬರುವ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿ ಅದು ಹೇಳುವದೇ ಸರಿಯೆನ್ನುವದೇ ಹೊರತು ತಾನೇ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ - ಎಂದು

ತಾರ್ಕಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಇಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿದೆ', ಎಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಿಸಲಾಗಿ 'ಹೊಗೆಯಿದ್ದರೆ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕಾದದ್ದೇನು ?' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು ; ಆಗ 'ಬೆಂಕಿಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೊಗೆಯೂ ಇರಲಾರದು ; ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕು' - ಎಂದು ಹೇಳುವದು ತರ್ಕಸಹಿತವಾದ ಅನುಮಾನವಾಗುವದು. ಇಲ್ಲಿ ತರ್ಕವು ಎಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರಬಹುದು - ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಈ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದಾಗುವ ನಿಶ್ಚಯವನ್ನು ಸರಿಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಿಷ್ಟೂ ತಾರ್ಕಿಕರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ತರ್ಕವೆಂದು ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ಆಗುವ ಜ್ಞಾನವು ಸರಿಯಾದದ್ದೊ, ಅಲ್ಲವೊ? - ಎಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಅದು ಸರಿ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಬೆಂಬಲ ವನ್ನು ಕೊಡುವ ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳಿವೆ ; ಅಂಥವುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ತಾರ್ಕಿಕರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಮುಖ್ಯ, ಶ್ರುತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರುತಿಯು ಮುಖ್ಯ, ಅನುಮಾನವು ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲ. ಸರಿಯಾದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೇ ತತ್ತ್ವಾರ್ಥವು ತಿಳಿದುಬರುವದಾದರೂ ಮಂದಮಧ್ಯಮಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅನು ಮಾನದ ಸಹಾಯವೂ ಬೇಕಾಗುವದು.

(೩) ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ ; ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವವು. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಅನು ಭವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣತಕ್ಕದ್ದು : ಇದು ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಉತ್ತರ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಮಾತ್ರದಿಂದ ಅರಿಯತಕ್ಕದ್ದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದಾದರೂ ಏಕೆ ? ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಇರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಡುವದು ಅವಿವೇಕವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯ. ಆದರೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ, ಉತ್ತರಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವಿಷಯಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅನುಭವದಿಂದ ಆಗಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಆಗಲಾರದು ; ಇಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಅನುಭವದ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲಸಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರೂ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ವಸ್ತುಬೋಧಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾರೀರಕಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಅವರು ಯುಕ್ತ್ಯನು ಭವಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಬರಿಯ ಶ್ರುತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅನುಭವಾದಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಎರಡು :

(೧) ಕರ್ತವ್ಯವಾದ ಧರ್ಮದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಭವವು ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬೇಕು : ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಸಾಕು, ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂಥದ್ದು - ಎಂದೇನೂ ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ ; ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿಯೂ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಧರ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾದನುಭವವು ನಮಗೆ ಆಗಲೇ ಆಗುವದೂ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲ. ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಬಂದಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಡದೆ ಇದ್ದರೆ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಲಾರದು. ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವು ಈಗಲೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅದರ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವದೂ ಸಾಧ್ಯವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಭವ ವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಬ್ದವು ತರ್ಕವನ್ನೂ ಸಹಾಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುವದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ.

(೨) ಕರ್ಮವು ಪುರುಷಾಧೀನವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತ್ವಧೀನವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ : ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಬಿಡುವದಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕರ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು, ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಹಾಗಲ್ಲ, ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವರೂಪವಿದ್ದಂತೆ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಹೊರತು ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು. ಹೀಗೆ ಕರ್ತೃವಿಗೆ ಕರ್ಮವು ಅಧೀನನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಮಾಡು, ಇದನ್ನು ಬಿಡು - ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುವದು ; ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿಕೊ ಅಥವಾ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಡ - ಎಂದು ಹೇಳುವದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಆ ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಧೀನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಈ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕಲ್ಪವೆಂದರೆ ಹೀಗೂ ಮಾಡಬಹುದು, ಹೀಗೂ ಮಾಡಬಹುದು - ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅತಿರಾತ್ರವೆಂಬ ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಷೋಡಶಿಯೆಂಬ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನುಪಯೋಗಿಸಬೇಕೆಂದು ಒಂದು ವಚನವೂ, ಉಪಯೋಗಿಸ ಬಾರದೆಂದು ಒಂದು ವಚನವೂ ಇರುವದರಿಂದ ಕೆಲವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವರು, ಕೆಲವರು ಉಪಯೋಗಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಅವರವರ ಇಚ್ಛೆಯಂತೆ ಆಯಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ, ಕಾರಣವಲ್ಲದೆಯೂ ಇದೆ - ಎಂದಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಇದೆ, ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದಾಗಲಿ ವಚನದ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿಕಲ್ಪವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಅನುಭವಾನುಸಾರವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ಸರಿ, ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಇದರಂತೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಿಧಿ, ಅಪವಾದ ಎಂದರೆ ಈ ವಿಧಿಗೆ ಪ್ರತಿಷೇಧ - ಇವುಗಳಿರಬಹುದು ; ಹೇಗೆಂದರೆ 'ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲಕೂಡದು' - ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಮಾಡುವ ವಚನಕ್ಕೆ 'ಅಗ್ನೀಷೋಮರಿಗಾಗಿ ಪಶುವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು' - ಎಂಬ ವಿಶೇಷವಚನವು ಅಪವಾದವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುವದು' ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿ 'ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಅಥವಾ ಪಶುಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಆತ್ಮನಲ್ಲ' ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ಇವೆರಡೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿರುವದು ಆಗಲಾರದು. ಕರ್ಮದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷಾಧೀನವಾಗಿರದೆ ವಸ್ತುವಿಗಧೀನವಾಗಿರುವದೇ ಈ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತು ಎಂದರೆ ಆಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು, ಧರ್ಮದಂತೆ ಭವ್ಯವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧವಾಗತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. - ಭೂತವಸ್ತುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ವಸ್ತುವಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಉಂಟಾದರೆ ಅವುಗಳು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಾಗುವ ಜ್ಞಾನಗಳೆಲ್ಲ ಸರಿಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಾರದು ; ಭೂತವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ವಸ್ತ್ವಧೀನವಾಗಿರಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿದೆ, ಬರಿಯ ಶ್ರುತಿಯೇ ಸಾಲದು.

೨೪. (೧) (ಆಕ್ಷೇಪಃ) - ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾದರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದರಿಂದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದು ವ್ಯರ್ಥವೇ ಆಯಿತಲ್ಲ ! : ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಗೋಚರವಲ್ಲದ್ದನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಅನುವಾದವೆಂದಾಗಿ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಭವ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಭೂತವಸ್ತುವಾಗಿರುವ ಬೆಂಕಿ, ಹೊಗೆ - ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾನುಮಾನಾದಿಗಳಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲಾದರೂ ತಿಳಿಯಬರಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಮಾನದಿಂದಲಾದರೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಪಂಚವು ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊಹಿಸಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಒಂದು, ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಮಾಡುವವರ ಪಕ್ಷವೇ ಸರಿಯೆಂದಾಯಿತಲ್ಲ ! ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಗೊಡವೆಯೇಕೆ ? - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವ.

(೨) (ಸಮಾಧಾನ:) - (ಅ) ಆಗುವದಿಲ್ಲ . ಏಕೆಂದರೆ (ಬ್ರಹ್ಮವು) ಇಂದ್ರಿಯಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ (ಅದಕ್ಕೂ ಜಗತ್ತಿಗೂ) ಸಂಬಂಧವು ಗೊತ್ತಾಗುವಂತೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ : ಎಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯಿರುವದು ; ಇಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯಿದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಂಕಿಯಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಗೂ ಬೆಂಕಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಏರ್ಪಡಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ಹೊಗೆಯೂ ಕಾರಣವಾದ ಬೆಂಕಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುವವೋ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯ ವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಕಾರ್ಯವಾದ ಪ್ರಪಂಚವೊಂದೇ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಯೋಗ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವು ಹೇಗೆ ಹೊಂದೀತು ? - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಭಾವ.

(ಆ) ಕಾರ್ಯ(ವಾದ ಪ್ರಪಂಚ)ವು ಮಾತ್ರ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ (ಇದು) ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೋ ಬೇರೆ ಯಾವದಕ್ಕಾದರೂ ಸೇರಿದ್ದೋ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ : ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೊಂದು ಕಾರಣ ವಿರಬೇಕು, ಪ್ರಪಂಚವೆಂಬುದು ಕಾರ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕಾಯಿತು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣವು ಒಂದೇ, ಅನೇಕವಲ್ಲ, ಚೇತನವಾಗಿರಬೇಕು, ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರಬೇಕು, ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತ ವಾಗಿರಬೇಕು - ಎಂಬುದೆಲ್ಲ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಲಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಡವೂ ಚೇತನವೂ ಸೇರಿರುವಾಗ ಕಾರಣವು ಚೇತನವೇ ಆಗಿರ ಬೇಕೆಂಬುದೇನು ? ಅದು ಚೇತನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರ ಬೇಕೆಂಬುದೇಕೆ ? ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇಕೆ ? ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿರ ಬೇಕೆಂಬುದೇಕೆ ? ಅಲ್ಪಜ್ಞರೂ ಅಲ್ಪಶಕ್ತರೂ ಆದ ಅನೇಕರೂ ಒಟ್ಟುಸೇರಿ ಏತಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿರಬಾರದು ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕೊಡುವ ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲವೇನೂ ಈ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಭೂಮಿ, ಹುಲ್ಲು, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಗಡಿಗೆಯಂತೆ ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ, ಹೇಗೆ ಗಡಿಗೆಗೆ ಕುಂಬಾರನೆಂಬ ಚೇತನಕಾರಣವಿರುವದೋ ಅದರಂತೆ ಇವುಗಳಿಗೂ ಚೇತನರೂಪ ಕಾರಣವಿರಬೇಕೆಂದು ಕೆಲವರು ತಾರ್ಕಿಕರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಚೇತನವು ಕುಂಬಾರನಂತೆಯೇ ಸಶರೀರವಾಗಿ ಏತಕ್ಕೆ ಇರಬಾರದು ? ಕುಂಬಾರನಿಗೆ ತಾನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಎಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾರಬಹುದೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದಿರು ವಂತೆ ಜಗತ್ಕರ್ತನಿಗೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವವಿಷಯವೂ ತಿಳಿಯದೆ ಇರಬಹುದೆಂದೂ ಏಕೆ

ಊಹಿಸಬಾರದು ? ಶರೀರಾದಿಗಳು ಯಾವವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಈಶ್ವರನು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸುವವರು ಯಾವ ಚೈತನ್ಯವೂ ಇಲ್ಲದ ಜಡದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇಕೆ ಊಹಿಸಬಾರದು ? - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆಕ್ಷೇಪಪರಂಪರೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಿಯ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧಿಸುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಸಾಕು, ಅಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಾದಿಗಳಿಗೆ ಕೆಲಸವೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾದಿಗಳೊಂದು ಪಂಗಡ ; ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಂತೆ ಸರ್ವಥಾ ಅನುಭವಾತೀತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನರಿಯುವದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಬೇಡ ; ಅನುಮಾನವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದು, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ - ಎನ್ನುವ ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಪಂಗಡ. ಇವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾಗಿರುವದು, ನೇರಾಗಿ ಅದರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಲೇ ಆರದು. ಈ ಎರಡು ಮತಗಳನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಭೂತವಸ್ತು, ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತದೆ, ಆ ವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾನುಭವವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವದು, ಅನುಮಾನವೂ ಈ ಅನುಭವವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಿರುವ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯಾಗಬಹುದು - ಎಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಭೂತವಸ್ತುವು ಪ್ರಮಾಣಗೋಚರವಲ್ಲದೆ ಇದ್ದರೂ ಅದರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಅನುಭವವು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುತ್ತದೆ, ಆದರೂ ಈ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣ ಗೋಚರವಲ್ಲ, ಇದರಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ನೇರಾಗಿಯೇ ಆಗಬಹುದಾಗಿದೆ ; ಅದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಚರ್ಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಅನುಮಾನಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಶ್ರುತ್ಯರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ೨೨ರಿಂದ ೨೪ನೆಯ ಖಂಡಗಳು ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಅಧಿಕರಣಕ್ಕೆ ಸೇರತಕ್ಕವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವರೂಪವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂತ್ರಕಾರರು ಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಆ ಅಧಿಕರಣಾರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಸೂತ್ರಕಾರರೂ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಥಟ್ಟನೆ ತೋರಿದರೂ ತಾರ್ಕಿಕರು ಒಪ್ಪಿರುವಂಥ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಅವರು ನಿಜವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ೨೦ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು, ಇರವು, ನಾಶ - ಇವುಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶಕಾಲನಿಮಿತ್ತಗಳೂ ಅಡಕವಾಗಿ

ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ೧೯ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪಲಾದೀತು ? ಜಗತ್ತಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇರುವದೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೇ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವೂ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಕಾರ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಕಾಲಾದಿಸಾಮಗ್ರಿ ಗಳನ್ನೂ ಬಯಸದೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿರುವದೆಂದಾಯಿತು. ಜಾಗ್ರತ್ಸ್ವಪ್ನ ಸುಷುಪ್ತಿಗಳೆಂಬ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ತೋರಿ ಅಡಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ತೋರಿಕೆಗೆ ಯಾವದೊಂದು ಕಾಲದ ಬಯಕೆಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವದ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಅಧಿಕರಣಗಳು ಬಂದಾಗ ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸುವೆವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಏಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದೆ.

೨೫. (ಅ) ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಕ್ಯ : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಯಾವದರಿಂದಲೇ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುವವೋ.... ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸಾಮಾನ್ಯಲಕ್ಷಣವಿದೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣವು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಾಗಿ ಹೊಂದುವದೋ ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವು- ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. "ಆನಂದ ದಿಂದಲೇ ಈ ಭೂತಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ".... ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯವು ಇದರ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯವು. ಆನಂದವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತು ನಿರುಪಾಧಿಕವಾದ ಆನಂದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶ್ರುತಿಯ ಮುಖ್ಯೋದ್ದೇಶವಲ್ಲ, ಜಗತ್ತಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದೇ ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ದ್ವಾರವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿಯೂ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳ (ಬ್ರಹ್ಮವೇ) ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವಂಥ ಇದೇ ಜಾತಿಯ ಬೇರೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ : ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವದೊಂದೇ ವಿಷಯವಾಕ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ; ಆ ಜಾತಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಆಯಾ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಕ್ಯ ವಾಗಿರುವವು. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ

ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಯಾವದರಿಂದ ಆಕಾಶಾದಿಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ಆತ್ಮನು ಸತ್ಯಜ್ಞಾನಾನಂತಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು - ಎಂಬುದು ತೈತ್ತಿರೀಯ ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ; ಯಾವದರಿಂದ ನಾಮರೂಪಾದಿಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುವದೋ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಯಾವನಿಂದ ಪ್ರಾಣಾದಿ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುವದೋ ಅವನು ದಿವ್ಯನಾದ ಅಮೂರ್ತಪುರುಷನು, ಭೂತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅವನು ಅದೃಶ್ಯನೂ ಅಗ್ರಾಹ್ಯನೂ ಆಗಿರುವನು - ಎಂಬುದು ಮುಂಡಕವಚನಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯ ; ಯಾವದರಿಂದ ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು, ಪೃಥ್ವಿ - ಇವು ಹುಟ್ಟುವವೋ ಅದು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಅದ್ವಿತೀಯವಾಗಿಯೂ ಅಣುವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ತತ್ತ್ವವು, ಅದೇ ನೀನು - ಎಂದು ಛಾಂದೋಗ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಯತಃ' - ಎಂಬ ಕಾರಣವಾಚಕಶಬ್ದವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನರಿಯದೆ ಈ ಸೂತ್ರವು ನಿರ್ಗುಣಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವಾಗಲಾರದು - ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಮತಾಂತರದವರು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣ : ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಅವಧಾನವಿಟ್ಟು ಬಿಡಿಸಿ ನೋಡುವದು ಅವಶ್ಯವು.

(೧) ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯ : ಎಂದರೆ ಕಾಲದಿಂದಾದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕಾಲವು ಕೂಡ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ತೋರಿ ಅಡಗುತ್ತದೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮವು ಶುದ್ಧ : ಎಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕಲಂಕವಿಲ್ಲದ್ದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಾಗುವ ಜಗತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರಲಾರದು. ಅದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತೋರುವಾಗಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಲಯವಾದಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪ ದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮವು ಬುದ್ಧ : ಎಂದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಏಕೆಂದರೆ ಅದರ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳಕಿನಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತು ಹುಟ್ಟಿ ತೋರಿ ಅಡಗುವದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

(೪) ಬ್ರಹ್ಮವು ಮುಕ್ತ : ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ

ಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ಜಗತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನರೂಪವಾಗಿರುವ ಅದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಕೊನೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಅಡಗುವದರಿಂದಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಹುಟ್ಟುಹೊಂದುಗಳಿಂದ ಯಾವ ವಿಕಾರವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

(೫) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞ : ಎಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬಲ್ಲದ್ದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ, ಅದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವೂ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದಲೂ, ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದು ಬೆಳಗಬಲ್ಲದು, ಅಥವಾ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತೆಂಬುದು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತು ತೋರುವಾಗಲೂ ಅಡಗುವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನರೂಪವು ಏರುಪೇರಿಲ್ಲದೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಇರುವದರಿಂದಲೂ ಜಗತ್ತಿನ ಇರವೆಲ್ಲ ಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಇರವೇ ಆಗಿರುವದು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಸರ್ವವು, ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನರೂಪವು - ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎರಡನೆಯದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೬) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು : ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದು, ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರ್ವವಿಧದಿಂದಲೂ ಅಧೀನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುವವೆಂದು ಈ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ೧೯ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಉಪಕ್ರಮಭಾಷ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಉಪಸಂಹಾರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದಲೇ ಸಕಲಜಗತ್ತೂ ಉಂಟಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಾವ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ; ಉಂಟಾದ ಜಗತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿಯಮನಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿರುವದೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆಮೇಲೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟೂ ಶೇಷವಿರದಂತೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಇರವು ಬ್ರಹ್ಮಶಕ್ತಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವ್ಯವಹಾರವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತೇವೋ ಅದು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಜಗತ್ತೆಂಬುದೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಿತ್ರಶಕ್ತಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ. ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

☆ ☆ ☆

೩. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ

೧

೨೬. ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಅದನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ (ಈ ಮಾತನ್ನು) ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ : (ಅ) ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಯೋನಿಯು, ಕಾರಣವು - ಎಂಬುದೊಂದು ಅರ್ಥ, ಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವದಕ್ಕೆ ಯೋನಿಯೋ ಪ್ರಮಾಣವೋ ಅದು - ಎಂಬುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ಈ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗತವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂಬುದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವೆರೆಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಫುಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮೂರನೆಯ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಬಾದರಾಯಣರು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸೂತ್ರದ ಲಕ್ಷಣವೇನೆಂದರೆ :

ಅಲ್ಪಾಕ್ಷರಮಸಂದಿಗ್ಧಂ ಸಾರವದ್ವಿಶ್ವತೋಮುಖಮ್ ।
ಅಸ್ತೋಭಮನವದ್ಯಂ ಚ ಸೂತ್ರಂ ಸೂತ್ರವಿದೋ ವಿದುಃ ॥

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟುಕಡಿಮೆ ಅಕ್ಷರಗಳಿರಬೇಕು, ಅದರ ಅರ್ಥದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುವಂತಿರಬಾರದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾರವಾದ ಅರ್ಥವಿರಬೇಕು, ಅದಕ್ಕೆ ನಾನಾಮುಖವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿರಬೇಕು, ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಪದಗಳು ಅದರಲ್ಲಿರಬಾರದು, ಯಾವ ಬಗೆಯ ದೋಷವೂ ಕಾಣಕೂಡದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಎಂಬ ಒಂದೇ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತದೆ ; ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇದು ಹೇತುವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪಂಚಮೀವಿಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತಿದೆ ; ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಲ್ಲ - ಎಂಬ ಎರಡು ಸಾರವತ್ತಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿವೆ ; ಹೀಗೆ ಬಗೆಬಗೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ಬರುವಂತೆ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿರುವದರಿಂದ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವತೋಮುಖತ್ವವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ ;

ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಲ್ಲ ; ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅರ್ಥಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವ ದೋಷವನ್ನೂ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ.

ಈ ಅಧಿಕರಣದ ಒಂದನೆಯ ವರ್ಣಕದ ಅರ್ಥವಾದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ದೋಷಗಳನ್ನು ಇತರರು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಇದು ಹೇಗೆ ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

(ಆ) ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದೆ ? ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಇಷ್ಟೇ ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ರಚನಾದಿ ಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವು ಮಾಡಿರಲಾರದೆಂದು ತೋರುವದು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯು ಅದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಕಲಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೂ ಮೂಲವಾದ ವೇದಕ್ಕೆ ಕೂಡ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಪ್ರಾಪ್ತಿಪರಿಹಾರವಿಷಯದ ಸಕಲವಿಚಾರ ಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಯಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು - ಎಂಬ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ತೋರುವದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಯತಃಶಬ್ದದಿಂದ ಸೂಚಿಸಿದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಬಲವು ದೊರಕುತ್ತದೆ.

(ಇ) (೧) ಸರ್ವಜ್ಞಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಋಗ್ವೇದಾದಿರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸರ್ವಜ್ಞನಿಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವದರಿಂದಲೂ ಉತ್ಪತ್ತಿಯುಂಟಾಗಿರ ಲಾರದು : ವೇದವು ಸರ್ವಜ್ಞಗುಣದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿ ಸುವ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿದೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ವಿವರಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯ ದಲ್ಲಿಡಬೇಕು :

ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ : ಪುರಾಣಗಳು, ನ್ಯಾಯ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು, ವೇದಾಂಗಗಳು - ಇವೆಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳೆನಿಸುವವು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ವೇದದ ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಉಪಾಸನಾಕಾಂಡ, ಜ್ಞಾನಕಾಂಡ - ಎಂದು ಮೂರು ಭಾಗಗಳಾಗಿರುವ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ವೇದಾರ್ಥರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ್ವವೆ. ಲೌಕಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಇಹಲೋಕದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಹೊರಟಿದ್ದರೂ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಇವೂ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತವೆ, ವೇದದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ದೊಡ್ಡ ದೀಪದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು : ಸಣ್ಣ ದೀಪವು ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ, ದೊಡ್ಡ ದೀಪವಾದರೆ ದೂರದಲ್ಲಿ ರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ವೇದವು ಎಲ್ಲಾ ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ

ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮ, ಕರ್ಮದಿಂದಾಗುವ ಗತಿ, ಉಪಾಸನೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲ, ಜ್ಞಾನ, ಅದರ ಫಲ - ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಬೆಳಗಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯಾಸ್ಥಾನಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ ವೇದವು ತೋರಿಸಿಕೊಡದೆ ಇರುವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಸರ್ವಜ್ಞಕಲ್ಪವಾಗಿದೆ.

(೨) ಸರ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಗನಿಯಂತಿರುವ (ಶಾಸ್ತ್ರವು) ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಲೀಲಾನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಉಸಿರುಬಿಟ್ಟಂತೆ ಯಾವ ಮಹಾಭೂತವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ) ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವದೋ ಆ ಮಹಾಭೂತವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ) ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ? ಪಾಣಿನ್ಯಾದಿಗಳು ವ್ಯಾಕರಣವೇ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದದ್ದರಿಂದ ವೇದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ತಿಳಿದು ಇದನ್ನು ರಚಿಸಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜ್ಞಾನವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂದು ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ತೋರಿದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವೇದವನ್ನು ರಚಿಸಿತೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಾಗಿ ವೇದವು ಅಪೌರುಷೇಯವೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದಕ್ಕೆ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಪಾಣಿನಿಯು ಕಾರಣನಾಗಿರುವಂತೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕಾರಣವು - ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಈ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದದ ಕರ್ತೃವೆಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಮನುಷ್ಯನು ಉಸಿರುಬಿಟ್ಟಂತೆ' ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಉಸಿರುಬಿಡುವದಕ್ಕಾದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರಯತ್ನವು ಬೇಕಾದೀತು. ಇಲ್ಲಿ ಅದೂ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಲೀಲಾನ್ಯಾಯದಿಂದ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನದ ಗನಿಯಾಗಿರುವ ವೇದವು ಯಾವದರಿಂದ ಬಂದಿರುವದೋ ಆ ಮೂಲಕಾರಣವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ - ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವೇದವು ನಿತ್ಯವು - ಎಂದು ಮುಂದೆ ೧-೩-೨೯ನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವು - ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗೆ ಆ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳುವೆವು. ಲೀಲಾನ್ಯಾಯವೆಂಬುದರ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ೨-೧-೩೩ನೆಯ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವೆವು.

ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವು - ಎಂಬುದು ಅವಿದ್ಯಕವ್ಯವಹಾರವೇ ಎಂದು ೨-೧-೧೪ನೆಯ ಸೂತ್ರಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದು ಹೇಳಿ

ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಬೇಕಾದದ್ದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೇ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂಬ ಲಕ್ಷಣಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿರುವದಾದರೂ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಅವಿದ್ಯಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸುವಿಗೆ ಅವಿದ್ಯಾವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಇರುವದು ಸಹಜ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವು, ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವು, ಜೀವನಂತೆ ಅಲ್ಪಜ್ಞವಲ್ಲ, ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಂತೆ ಜಡವೂ ಅಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದರೆ ಸರ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವೆನಿಸಿರುವದೆಂದೂ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಶುದ್ಧಚೈತನ್ಯಮಾತ್ರವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವದು ಪ್ರಕೃತವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ೬೮ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆಯೇ ಬರೆದಿರುತ್ತದೆ ; ಅದನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೊಂದನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದೆಯೆ, ಅಥವಾ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆ ? ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬುದನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆಯೆಂದು ಈ ಖಂಡದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೂ ' ಆ ಮಹಾಭೂತವಾದ (ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ) ಮಿಗಿಲಿಲ್ಲದ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದೇನಿದೆ ? ' ಎಂದು ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಶ್ರುತಿಯ ನಿಗಮನಪಾಠದಲ್ಲಿ (೪-೫-೧೧) "ಅಸ್ಯ ಮಹತೋ ಭೂತಸ್ಯ ನಿಃಶ್ವಸಿತಮೇತದ್ಯದೃಗ್ವೇದೋ ಯಜುರ್ವೇದಃ ಸಾಮವೇದೋಽಥರ್ವಾಙ್ಗಿರಸ ಇತಿಹಾಸಃ ಪುರಾಣಂ ವಿದ್ಯಾ ಉಪನಿಷದಃ ಶ್ಲೋಕಾಃ ಸೂತ್ರಾಣ್ಯನುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾನೀಷ್ಟಂ ಹುತಮಾಶಿತಂ ಪಾಯಿತಮಯಂ ಚ ಲೋಕಃ ಪರಶ್ಚ ಲೋಕಃ ಸರ್ವಾಣಿ ಚ ಭೂತಾನ್ಯಸ್ಯೈವೈತಾನಿ ಸರ್ವಾಣಿ ನಿಃಶ್ವಸಿತಾನಿ " ಎಂದು ಸಕಲಭೂತಗಳೂ ಇಹಪರಲೋಕಗಳೂ ಈ ಪರಮಾತ್ಮನ ನಿಃಶ್ವಸಿತವೇ ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಇಂಥ ಭೂತಲೋಕ ಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ಎಂದು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವನ್ನು ಸೂಚನೆಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕಾರಣತ್ವವನ್ನೇ ಸೂತ್ರಕಾರರು ಸೂಚಿಸಿರುವದು ಶ್ರುತಿಯ ಅನುಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವದಲ್ಲದೆ, 'ಜ್ಞಾನರೂಪ ದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಧೀನವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞೇಯಪ್ರಪಂಚವೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆಚಾರ್ಯರು ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವವೂ ಅದರಿಂದಲೇ ಅರ್ಥಾತ್ಸಿದ್ಧ ವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಎಣಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

೨

೨೭. (ಅ) ಅಥವಾ (ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದು) : ಈ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ ಯೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣಸೂತ್ರವು ಬರಿಯ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣ ವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಒಂದೆಂದಾಗಲಿ, ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದಾಗಲಿ ಲೋಕ ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ . 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ, ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್ ತಸ್ಯ' - ಎಂದು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳು ಯಾವದರಿಂದಾಗುವವೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವು, ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಜಗತ್ಕಾರಣಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿಗೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆಂಬಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೇ ಸೇರಿರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞ ವೆಂದೂ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ . ಅಂತೂ 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪಲಕ್ಷಣವಾಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ !-ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದು, 'ಆ ಲಕ್ಷಣವು ಬ್ರಹ್ಮದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲವಲ್ಲ !' - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯೊಂದು - ಈ ಎರಡು ಶಂಕೆಗಳಿಗೂ ಈ ಮೂರನೆಯ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ಯೆಂದರಿಯಬೇಕು.

ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಕರ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಯಾವಯಾವದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಿದಂತಾಗುವ ದಿಲ್ಲವೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಯಿತೆಂದು ಹಿಂದೆ (ಪುಟ ೪೩ರಲ್ಲಿ) ಭಾಷ್ಯಕಾರರೇ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣ, ಈ ಪ್ರಮಾಣವು ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲವೆಂಬ ಯುಕ್ತಿ. ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಸಾಧನ, ಪ್ರಾಪ್ತಿ ರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನ - ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಿದ್ಧಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಮಿಕ್ಕ ವಿಚಾರ ವೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಬ್ರಹ್ಮದ ಲಕ್ಷಣವು ಇಂಥದ್ದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಈಗ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದ ವಸ್ತುಸಿದ್ಧಿಯಾಗುವದೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಾಸಮೂಲಕವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಮ್ಮ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವದರಿಂದ ಈ ನೈಯಾಯಿಕರ ತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಪರ

ಮಾರ್ಥವೆಂದು ಒಪ್ಪುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಕ್ಷಣಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

(ಆ) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂಥ ಋಗ್ವೇದವೇ ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ಬ್ರಹ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣವು : ಉಪನಿಷದ್ರೂಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಂದು ಹೇಳದೆ ಋಗ್ವೇದಾದಿಗಳು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡ, ಉಪಾಸನಾಕಾಂಡಗಳಿಗೂ ಪರಮತಾತ್ಪರ್ಯವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು. ಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಉಪಾಸನೆಗಳಿಗೂ ಬೇರೆಬೇರೆ ಫಲವಿದ್ದರೂ ಅನುಷ್ಠಾನಪ್ರಕಾರಾಂತರದಿಂದ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿ, ಚಿತ್ತೈಕಾಗ್ರತೆಗಳನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಫಲವೂ ಅವು ಗಳಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಕಲವೇದಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯೆ. ಇದು ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಧನಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

(ಇ) ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ : ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವು, ಅನುಮಾನವಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಯಾವಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವಧಾರಣೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡು ವದು ಒಳ್ಳೆಯದು : (೧) ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅನು ಭವವು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಹಿಂದೆ ೫೯ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (೨) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದು ಎಂಬುದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳೆಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವೆಂಬ ಭಾಷ್ಯದ ಉಪೋದ್ಘಾತಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ತಾನೇ ಸಿದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಮುಂದೆ ಹಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೂ ಇದು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. (೩) ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೇ, ಹೀಗೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಅರಿಯ ಬೇಕೆಂಬುದೂ ಅರ್ಥವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣವಾಕ್ಯದ ಶ್ರುತಿಯ ನಿರ್ಣಯವಾಕ್ಯವು ಆನಂದರೂಪಾತ್ಮಪ್ರತಿಪಾದಕವಾಕ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಈ) ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಂಡು ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಬರಿಯ ಅನುಮಾನವೇ ಎಂದು ಶಂಕೆಯುಂಟಾಗಬಹುದು ; ಆ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೊಲಗಿಸು

ವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿರುತ್ತದೆ : ಹಿಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೆಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಎಂದು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ಹೇಳುವದು ಅವಶ್ಯ. ಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರವೇ ಇಲ್ಲದ ಬರಿಯ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ತಿಳಿದು ಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ, ಆದರೆ ಅದು ಬರಿಯ ಅನುಮಾನವಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರವಚನದ ಆಧಾರವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಆ ಅನುಮಾನವನ್ನೂ ಸಂಭಾವನಾಯುಕ್ತಿಯಾಗಿ ಉಪ ಯೋಗಿಸಿದೆ. ಇಷ್ಟನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹೊರಟಿದೆ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಚನಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ವೇದವಾಕ್ಯವೆಂಬುದೊಂದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಂಬಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಭವವೇ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತೇವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು 'ಇದು ಬರಿಯ ಅನುಮಾನವಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಚನದಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತಿಳಿಸಿ ದಂತಾಯಿತು.

☆ ☆ ☆

೪. ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ

೧

೨೮. (ಅ) (ಆಕ್ಷೇಪ) ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸರಿ ? 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಮೊದಲನೆಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕು. - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ

ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಲ್ಲ, ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವದೂ ಆಗಲಾರದು, ವಿಚಾರಮಾಡಿದರೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನ - ಎಂಬ ಆಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು ಸಿದ್ಧವಾಗುವದರಿಂದ ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೇ ವಿಚಾರಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕರು ನಿರ್ಣಯಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು - ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಾಯಿತು. 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತು ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿಲ್ಲ, ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಯಿಂದ ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ' ಎಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈಗ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಆ) ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಯುಕ್ತಿಗಳು : ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ ವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ :

(೧) ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ : ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರಟಿರುವದರಿಂದ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವ್ಯರ್ಥ - ಎಂಬುದು (೧-೨-೧) ಜೈಮಿನೀಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು. ಇದು 'ವಾಯುರ್ವೈ ಕ್ಷೇಪಿಷ್ಠಾ ದೇವತಾ' (ವಾಯುವೇ ಅತ್ಯಂತಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳ ದೇವತೆಯು) 'ಸೋಽರೋದೀತ್' ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವಾದಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು. 'ವಾಯುರ್ವೈ ....' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ತೈತ್ತಿರೀಯಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಯುವು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳ ದೇವತೆಯು, ಎಂದು ತಿಳಿದದ್ದರಿಂದ ತಾನೇ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳವನಾಗಬೇಕು ಎಂದೇನೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಂತೆ 'ಅವನು ಅತ್ತನು, ಅವನು ರೋದನಮಾಡಿದನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ರುದ್ರನೆಂದಾದನು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೂ ತೈತ್ತಿರೀಯಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಥವಾ ಬಿಡಬೇಕಾದ ಯಾವದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ ; 'ರುದ್ರನು ಅತ್ತನು, ಆದ್ದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕವರೂ ಅಳಬೇಕು' ಎಂದೇನೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ವಾಕ್ಯವು, ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿ 'ವಿಧಿಯೊಡನೆ ಸೇರಿ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವಾಗುವದರಿಂದ ವಿಧಿಯನ್ನು

ಹೊಗಳುವ ಮೂಲಕ ಇವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿವೆ' ಎಂಬ (೧-೨-೭ ಜೈ. ಸೂ.) ಸಿದ್ಧಾಂತಸೂತ್ರದಿಂದ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥವಾದವು ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. 'ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಇಚ್ಛಿಸುವಾತನು ವಾಯುದೇವತೆಗಾಗಿ ಬಿಳಿಯ ಟಗರನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು, ಏಕೆಂದರೆ ವಾಯುವು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳ ದೇವತೆಯು .... ಆ ವಾಯುವೇ ಇವನಿಗೆ ಐಶ್ವರ್ಯಪ್ರಾಪ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಯುವನ್ನು ಅತ್ಯಂತಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯುಳ್ಳ ದೇವತೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ವಾಯು ದೇವತೆಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಯಾವನು ಬರ್ಹಿಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ರಜತದಾನವನ್ನು ಮಾಡುವನೋ ಅವನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಷದೊಳಗಾಗಿ ರೋದನವಾಗುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ರಜತದಾನವನ್ನು ಮಾಡ ಬಾರದು - ಎಂದು ರಜತದಾನವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ತಿಳಿಸು ವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅವನು ಅತ್ತನು' ಎಂದು ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವಾದವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಇರುವ ವೇದಭಾಗವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ವೇದವು ಅನರ್ಥಕವೆಂದಾಗುವದು.

(೨) ಮಂತ್ರಗಳು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಸಾಧನಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆಯೆಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿದೆ : ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾದಗಳ ವಿಚಾರವಾದಮೇಲೆ ಮಂತ್ರಗಳ ವಿಚಾರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವೆ, ಅವಿವಕ್ಷಿತವೆ ? - ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ವಿಷಯ. ''ಇಷೇ ತ್ವಾ'' (ಬಲಕ್ಕಾಗಿ ನಿನ್ನನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ) ಎಂಬ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಛಿನದ್ಮಿ' (ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ) ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರಮಾಡಿ ಕೊಂಡು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕು. (ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸಯಾಗಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವಾಗ ಹೇಳುವ ಮಂತ್ರವಿದು). ಇಲ್ಲಿ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮಂತ್ರವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆ 'ಅಗ್ನಿರ್ಮೂರ್ಧಾ' ಮುಂತಾದ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವ ದೇವತೆಯು ಮಂತ್ರವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವಾಗಿ ರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೂ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಈ ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಇಂಥದ್ದು ಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳದೆಯೇ ಆ ಸಾಧನವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ

ಅರ್ಥವು ವಿವಕ್ಷಿತವಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಅರ್ಥವು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತೋರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೈಬಿಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಮಂತ್ರದಿಂದ ಆಯಾ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಮರಣೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಉಪ ಯೋಗಿಸಿದರೆ ಫಲವುಂಟು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವು. ಕ್ರಿಯಾಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂಬ ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಕಾರಣವೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರಿಂದ ಅದೃಷ್ಟಫಲವುಂಟೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಂತೂ ಅರ್ಥವಾದಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಸಾಧನವನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಂಟೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಯಿತು. ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಅರ್ಥವಿದ್ದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟ ರಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಬರುವಹಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥವಾದಗಳನ್ನು ವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡಿಸಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಮಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಉಚ್ಚಾರಣಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅವು ಚರಿತಾರ್ಥವಾಗ ಲೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವು ಹುಟ್ಟುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕರ್ಮ ಅಥವಾ ಕರ್ಮಸಾಧನವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವು ವಿಧಿಪರವಾಗಿರುವವೆಂದು ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಕಾರಣವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಧಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಸುಮ್ಮನೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಾದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಮಾಣ ವಾಗುವದೆಂದೇ ವೇದಾರ್ಥವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಜೈಮಿನ್ಯಾದಿಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದಾಯಿತು.

(೩) **ವಿಧಿಯ ಸೋಂಕೇ ಇಲ್ಲದ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವ ದೆಂಬುದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬಂದಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಯುಕ್ತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ :** ತಿಳಿಯದೆ ಇರುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು, (ಅಜ್ಞಾತಜ್ಞಾಪಕತ್ವ) ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗದೆ ಇದ್ದವನನ್ನು ತೊಡಗಿಸುವದು (ಅಪ್ರವೃತ್ತಪ್ರವರ್ತಕತ್ವ) - ಎಂದು ವಿಧಿಗೆ ಎರಡು ರೂಪಗಳುಂಟು. ಈ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಇಂಥದ್ದು ಫಲವು, ಇಂಥದ್ದು ಸಾಧನವು, ಇದನ್ನು ಮಾಡುವ ಬಗೆ ಹೀಗೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದು ಮೊದಲನೆಯ ರೂಪವು ; ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಫಲದಲ್ಲಿ ಆಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವದು ಎರಡನೆಯ ರೂಪವು. ಈ ಎರಡು ರೂಪವಿರುವದರಿಂದಲೇ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣ ವೆನಿಸಿರುವದೇ ಹೊರತು ಸುಮ್ಮನೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಕಾರಣ ದಿಂದಲೇ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯವೆನಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮೇಲೆ

ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಂತ್ರಾರ್ಥವಾದಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯವು ಅಜ್ಞಾತವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೆಂಬುದಿಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣ ವಾಗಲಿ ಎಂದು ವೇದಾಂತಿಯು ಹೇಳುವದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅಯುಕ್ತವು.

ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳಿರಲೇಬೇಕೆಂಬುದೇನು ? ಕರ್ಮ ದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವ ರೂಪವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಷ್ಟವೇನು ? - ಎಂದರೆ ವಾಕ್ಯವು ನಿಷ್ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದುಷ್ಟವಾದ ವೇದವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹಿತವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೆನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೆಲವು ನಿರರ್ಥಕವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯ ದಲ್ಲಿ ವೇದವು ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

(೪) ವೇದವಾಕ್ಯವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೆಂದು ಒಪ್ಪುವದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ : ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೇ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದ ರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೊದಲು ನಮಗೆ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುವ ಅನುವಾದವೆಂದಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುವದು. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ತಿಳಿಸಿದರೆ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದಾಗಲಿ ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಿಂದ ಏನು ಫಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ವೇದವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವಲ್ಲ.

ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಅಪೂರ್ವವಾದ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ತಿಳಿಸಬೇಕು. 'ಬಲಕ್ಕಾಗಿ ಕೊಂಬೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆ' ಮುಂತಾದ ಮಂತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದಿರುವ ಕೊಂಬೆಗಳು, ಕತ್ತರಿಸುವದು, ಬಲ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯೇನು ? ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯಾಗಾದಿಕ್ರಿಯೆಯು ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮುಂತಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದೆಂಬುದು ಯಾವ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಬರುವಂತಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದರಿಂದಲೇ ವೇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಅನುಮಾನ - ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುವ ಆತ್ಮಾದಿಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ವೇದವು ಹೊರಟಿದೆಯೆನ್ನುವದು ವೇದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನೇ ಕಳೆದಂತೆ - ಎಂಬುದು ಮೀಮಾಂಸಕನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇಲ್ಲಿ ಉಪನಿಷ ದ್ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ, ಹೇಗಾದರೂ ಕರ್ಮ ಪರವಾಗಿಯೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅವನ ಆಶಯವು.

(೫) ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪ, ದೇವತೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರ ಮೂಲಕ ವೇದಾಂತ(ವಚನ)ಗಳು ಕ್ರಿಯಾ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ(ಯೆನ್ನಬೇಕು) : ವೇದಾಂತವಚನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥವಾದ ವೆಂದು

ತಿಳಿದು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ತೃ, ದೇವತೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊಗಳುವವೆಂದಾಗಲಿ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿರುವ ಮಂತ್ರಗಳಂತೆ ಕರ್ಮಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕರ್ತೃವಿನ ಮತ್ತು ದೇವತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕೊಟ್ಟು, ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಉಪಕಾರಕವಾಗಿವೆಯೆಂದಾಗಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವದು ಯೋಗ್ಯ ವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುವ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಭಾವ.

(ಈ) ತಮ್ಮ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳವಾಗಿವೆಯೆಂತಲಾದರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು : ಕರ್ಮದ ಪ್ರಕರಣವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ವೇದಾಂತವಚನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿವೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಇವನ್ನು ಕರ್ಮವಿಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಹೇಳಿದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆ ಯೆಂಬ ಮಾನಸಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಿದೆಯಷ್ಟೆ ; ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅವುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ಪರ್ಯ ವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮಾಣಾಂತರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜೀವಾತ್ಮನಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಗುಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವ.

'ಉಪಾಸನವೇ ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವ ಕ್ರಿಯೆ ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉಪ ನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಖಿಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವು ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಮಿಕ್ಕ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಹುದೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವಿರಬಹುದು.

ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪ, ದೇವತೆ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳು ತ್ತವೆಯೆಂಬ ಪೂರ್ಪಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಫಲವು ಅರ್ಥವಾದವು' : ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಕರ್ತೃವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ದೇವತೆಯನ್ನೋ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಮೇಲೆ ಆ

ಕರ್ಮದ ಫಲವೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ, ಆಗ ಬೇರೆ ಒಂದು ಫಲವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದು ಅನ್ಯಾಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂಬ ಆಶಯವು ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಉಪಾಸನೆಯೇ ಮುಂತಾದವು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಬಂದರೂ ಬರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಗುಣವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಯೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಆಶಯವೂ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ.

೨೯. (ಸಿದ್ಧಾಂತ) (೧) ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಉತ್ಪತ್ತಿ, ಸ್ಥಿತಿ, ಲಯ - ಇವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ವೇದಾಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿಯೂ ಇದೆ, ಸರ್ವಜ್ಞಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ; ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವದರ ಮೂಲಕ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತ.

(೨) ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ : **ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗಿವೆ.**

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು : (ಅ) ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ ; ಕೆಲವು ಕರ್ಮವನ್ನು, ಕೆಲವು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು - ಹೀಗೇನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹೊಂದುಗಡೆ. (ಆ) ಒಂದೊಂದು ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯದ ಉಪಕ್ರಮ, ಉಪಸಂಹಾರ - ಮುಂತಾದ ಲಿಂಗಗಳಿಂದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆಯಾವದೊಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿಂದಲೂ ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಹಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಪರವೇ, ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧಿಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವಾಕ್ಯಗಳ ಹೊಂದುಗಡೆ. (ಇ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕೆಲವು ಇವೆ ; ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ

ಪದಗಳನ್ನು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅರ್ಥಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇದು ಪದಗಳ ಹೊಂದುಗಡೆ. ಹೀಗೆ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ವಸ್ತುಪರವಾಗಿಯೇ ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗಿರುವದು, ವಾಕ್ಯಗಳು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಸ್ತುವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿರುವದು, ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿರುವದು - ಎಂಬ ಸಮನ್ವಯತ್ರಯವು (ಮೂರು ಬಗೆಯ ಸಮೀಚೀನವಾದ ಹೊಂದುಗಡೆಯು) ಬ್ರಹ್ಮವು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣಕವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವದೇಹೊರತು ಕರ್ಮಪರವೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(೩) ಸಮನ್ವಯದ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಗಳು : ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಪರಿಶೀಲಿಸುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

(ಅ) ''ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ ....'' ಇದು ಸಾಮವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಛಾಂದೋಗ್ಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಸದ್ವಸ್ತುವೊಂದೇ ಇತ್ತು, ಅದು ಭೌತಿಕಪ್ರಪಂಚವನ್ನೆಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಗಳ ವಾಕ್ಪ್ರಾಣಮನಸ್ಸುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಭೌತಿಕವೇ ; ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಈ ಸತ್ತಿನಿಂದಲೇ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ; ಈ ಸತ್ತೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು' - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' (ಆ ಸದ್ವಸ್ತುವೇ ನೀನು) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿದೆ.

(ಆ) ''ಆತ್ಮಾ ವಾ ಇದಮ್ ....'' ಇದು ಋಗ್ವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಐತರೇಯೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಮೊದಲು ಇದ್ದನು, ಅವನೇ ಜಗತ್ತೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ ಜೀವರೂಪದಿಂದ ದೇಹದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಇವನೇ ಬ್ರಹ್ಮಾದಿಸಕಲದೇವತೆಗಳೂ ಸಕಲಭೂತಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ''ಪ್ರಜ್ಞಾನಂ ಬ್ರಹ್ಮ'' (ಪ್ರಜ್ಞಾನವೇ ಬ್ರಹ್ಮವು) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿದೆ.

(ಇ) ''ತದೇತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ....'' ಇದು ಯಜುರ್ವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಮಾಯೆಯಿಂದ ನಾನಾರೂಪವಾಗಿ ತೋರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡು ಸರ್ವವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವಂತಿರುವ ಆತ್ಮನೇ ಅದು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' (ಈ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವಿದೆ.

(ಈ) ''ಬ್ರಹ್ಮೈವೇದಮಮೃತಂ ....'' ಇದು ಅಥರ್ವವೇದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮುಂಡಕೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮದಿಂದ ಅವ್ಯಾಕೃತದ ಮೊದಲಿನ ಪರಿಣಾಮ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಭೂತಗಳು, ಲೋಕಾದಿಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಕರ್ಮ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಶ್ವವೆಲ್ಲವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ' - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ

ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ' (ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಮಹಾ ವಾಕ್ಯವಿದೆ.

ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ "ಯತೋ ವಾ ಇಮಾನಿ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ಸಕಲ ಪ್ರಪಂಚವೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಉಪ ನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಜಗದಾಕಾರ ವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಉಪನಿಷತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಆನಂದರೂಪವೆಂದು ನಿರ್ಣಯಮಾಡಿರುವದಲ್ಲದೆ 'ಸ ಯಶ್ಚಾಯಂ ಪುರುಷೇ ಯಶ್ಚಾಸಾವಾದಿತ್ಯೇ ಸ ಏಕಃ" (ಯಾವನು ಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಈ ಆತ್ಮನೋ, ಯಾವನು ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿರುವ ಆ ಆತ್ಮನೋ, ಅವನು ಒಬ್ಬನೇ) ಎಂಬ ಮಹಾವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಒಳಗೊಂಡಿರುವದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಜಗ ತ್ಕಾರಣತ್ವರೂಪದಿಂದ ಹೇಳುವ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ಮಹಾವಾಕ್ಯಗ ಳಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ - ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ವೇದದಿಂದಲೂ ಒಂದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಆರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ವಚನಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು 'ಮಹಾವಾಕ್ಯ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ರೂಢಿಯಿದೆ ; ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ನೋಡಿ.

(೪) ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಕರ್ಮಪರವಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳ ಸಂಕ್ಷೇಪವೇನೆಂದರೆ :

(ಅ) ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪದಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ : ಇದನ್ನು ಆಗಲೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ.

(ಆ) ಕರ್ತೃ ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದಾಗ ಕರ್ತೃ, ಕರ್ಮ, ಕರಣ - ಮುಂತಾದ ಯಾವ ಕಾರಕದ ಅರಿವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿ ಗೋಚರವಲ್ಲ : ವಿಷಯಗಳು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗುವವು, ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಗೋಚರವಾದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಊಹಿಸುವದಕ್ಕೂ ತಕ್ಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಮನೋಬುದ್ಧ್ಯಹಂಕಾರಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ

ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿವೇದ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಇದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಖಂಡ ೨೪ರಲ್ಲಿ, ಪುಟ ೨೩ರಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ತಿಳಿಸಿದೆ : ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೬೭, ೬೮ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದೆ.

(ಈ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೂ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇದರ ಜ್ಞಾನವು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಲ್ಲ : ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಿಡತಕ್ಕವು, ಅವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದುಃಖದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕು ; ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವು, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸುಖವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಹೀಗೆ ಬಿಡುವದು, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದು - ಎಂಬ ಆಯಾಸವಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ದುಃಖಶೋಕಾದಿಗಳು ತಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಇರುವ ಆನಂದಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಇದರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಹಾಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು.

(ಉ) ದೇವತೆಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ : ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ನಾವು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ನಾವು ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾ ತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನೇ ತಿಳಿಸುವ ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಎರಡನೆಯದುಂಟೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಹಾಕುವದ ರಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

(ಊ) ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಫಲದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ : ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೇ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ, ವಿಧಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೇ ಮಿಕ್ಕ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬರಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಯು. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿರುವದೋ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿಧಿವಾಕ್ಯವಿರಬೇಕು - ಎಂಬ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಈ ಯುಕ್ತಿಗೆ ಆಧಾರಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದಿಂದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾನಿಯೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ? ಯಾವಾಗ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಾನೇ ಉಂಟಾಯಿತೋ ಆಗ ನಿಮ್ಮ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಲವೆಲ್ಲಿಯದು ? ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆ : ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೆಯೂ ತಾತ್ಪರ್ಯಗಮ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ತಾನೇ ಬರುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನದ ಬೆಂಬಲವೇನೂ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಾವಾರ್ತಿಕಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಫಲವುಳ್ಳ ಕರ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಿಗೇ ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು

ಸಿದ್ಧಿಸುವಾಗ ಇಲ್ಲಿಯೇ, ಜ್ಞಾನಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ, ಫಲವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲವಸ್ತು ಬೋಧಕವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೨

೩೦. (೧) ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು (ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು) ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ : ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಭಾಗವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಣಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೆ, ಕೂಡದೆ ? - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ. ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುವವರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಪ್ರಪಂಚವಿಲಯ, ಪ್ರಸಂಖ್ಯಾನವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಹೊಂದುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು ವಿಧಿಯು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ - ಎಂಬ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು ವಿಧಿವಾದಿಗಳಾದ ಬೇರೆ ವೇದಾಂತಿಗಳ ವಾದವನ್ನೂ ಮುಂದೆ (೩-೨-೨೧ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ) ಆಚಾರ್ಯರವರು ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

(೨) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) (ಅ) **ಉಪಾಸನೆಯ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ** : ಹಿಂದಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲ' - ಎಂಬ ವಾದಗಳನ್ನು ಹೂಡಿತ್ತು ; ಇಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸ ಬಹುದು ; ಆದರೆ ಅದು ವಸ್ತುವಿಗಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ಉಪದೇಶವಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಗಾಗಿ - ಎಂಬ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ವಾದವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) ಯೂಪ, ಆಹವನೀಯ - ಮುಂತಾದವುಗಳಂತೆ : 'ಯೂಪದಲ್ಲಿ ಪಶುವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯೂಪಶಬ್ದವನ್ನುಪ ಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಯೂಪವೆಂಬ ಪದಾರ್ಥವು ಯಾವದೆಂಬುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದರೂ 'ಖಾದಿರ (ಕಗ್ಗಲಿ) ಮರದಿಂದ ಯೂಪವಾಗುವದು',

'ಯೂಪವನ್ನು ಕೆತ್ತಬೇಕು', 'ಯೂಪವನ್ನು ಎಂಟುಮುಖವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂಬ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹೀಗೆಹೀಗೆ ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸಿದ ಕಟ್ಟಿಗೆಗೆ ಯೂಪವೆಂಬ ಹೆಸರೆಂಬುದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ 'ಆಹವನೀಯದಲ್ಲಿ ಹೋಮಮಾಡ ಬೇಕು' ಎಂಬ ವಿಧಿಯಲ್ಲಿರುವ ಆಹವನೀಯವು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ ; ಆದರೂ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ವಸಂತಋತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಆಧಾನ ಮಾಡಬೇಕು' ಮುಂತಾದ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳಿಂದ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅಗ್ನಿಯೇ ಆಹವನೀಯವು - ಎಂದು ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ವಿಧಿಪರವಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಲೋಕಪ್ರಸಿದ್ಧವಲ್ಲದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವಂತೆ ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ವಿಧಿಯ ಮೂಲಕವೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಿಷಯವೆನ್ನಬೇಕೇ ಹೊರತು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಿಷಯವೆನ್ನಕೂಡದು - ಎಂಬುದೇ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವು.

ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ 'ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿವಿಷಯತಯಾ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಎಂದು ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ; ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ನೇರಾಗಿ ವಿಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಾಸನೆಯೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ವೃತ್ತಿಕಾರರು 'ಪ್ರತಿಪತ್ತಿವಿಧಿ'ಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮಿಕ್ಕ ಅನೇಕ ವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಅಡಗಿಸುವಂತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

(೩) (ಸಿದ್ಧಾಂತಿ) ವಿಧಿಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ? ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿವೆ, ಕೆಲವು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಏತಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು ? ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದೇ ಏತಕ್ಕೆ ಭಾವಿಸಬಾರದು ? - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಭಾವ.

(೪) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿ) ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತವೆ : ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ವೇದವಚನವು ಹೇಳಬಾರದೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ : ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಯಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಉಪದೇಶವೇ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಭಾವ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು

ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಡುವವರು ಅವು ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು - ಎಂಬ ಆಶಯವೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಜೈಮಿನೀಯಸೂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳು : ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾಗುವಂತೆ ಇವುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತೇವೆ :

(೧) ಈ ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಯೋಜನವು' : ವೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಇಂಥ ಫಲವಾಗುವದೆಂದು ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಕಂಡೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡ ಬೇಕು - ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೇ ವೇದಾರ್ಥವೆಂದಂತಾಯಿತು.

(೨) ''ಚೋದನೆಯೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವ ವಚನ(ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ)'': ಇದು 'ಚೋದನೆಯಿಂದ ತೋರುವ ಅರ್ಥವು ಧರ್ಮವು' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಚೋದನೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರೇರಿಸುವದು ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ವೇದವನ್ನು ಯಾವ ಪುರುಷನೂ ಮಾಡಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವ ವಚನವನ್ನೇ ಎಂದರೆ 'ಯಜೇತ ಸ್ವರ್ಗಕಾಮಃ' (ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆಸೆಯಿರುವವನು ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು) ಮುಂತಾದ ರೂಪ ದಲ್ಲಿರುವ ವೇದವಚನವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಚೋದನೆಯೆಂದಿದೆ. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ವೇದವಾಕ್ಯವು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುವದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು.

(೩) ಆ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ವೇದವಾಕ್ಯವು : ಈ ಸೂತ್ರದ ಪೂರ್ಣರೂಪವು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರುವದು ; 'ಔತ್ಪತ್ತಿಕಸ್ತು ಶಬ್ದಸ್ಯಾರ್ಥೇನ ಸಂಬನ್ಧಸ್ತಸ್ಯ ಜ್ಞಾನಮುಪದೇಶೋಽವ್ಯತಿರೇಕಶ್ಚಾರ್ಥೇಽನುಪಲಬ್ಧೇ ತತ್ಪ್ರಮಾಣಂ ಬಾದರಾಯಣಸ್ಯಾನಪೇಕ್ಷತ್ವಾತ್'. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ : ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ ; ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥವು ಇಂದ್ರಿಯಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯ ಬರುವದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿರುವ ಶಬ್ದವು ಹೇಳಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿರೂಪವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾಪಕವಾದ ಉಪದೇಶವು ಎಂದರೆ ವಿಧಿವಚನವು ಇರುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಮಾಣವು, ಈ ಮತವು ಬಾದರಾಯಣರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವೆಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವಾಕ್ಯಕ್ಕೂ ಕರ್ಮಕ್ಕೂ ನಿತ್ಯಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

(೪) ಆ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾರೂಪ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಪದಗಳು

ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನೇ ವೇದದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ವಾಕ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪದಾರ್ಥಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥ. ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಸಾಧ್ಯ, ಸಾಧನ, ಇತಿ ಕರ್ತವ್ಯ (ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ)ಗಳನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಭಾವವು ಈ ಜೈಮಿನೀಯ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ.

(೫) ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಪ್ರಯೊಜನವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿವೆ : ಈ ಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯವು ಅನರ್ಥಕವೆಂಬ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದು ಕ್ರಿಯಾಪರವಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ.

(೯) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) ಮಿಕ್ಕದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಉಪಯುಕ್ತ ವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಕ ನಿವರ್ತಕವಚನಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಮಿಕ್ಕವುಗಳೆಲ್ಲ ಆ ವಚನಗಳಿಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿ ಅವು ಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ದ್ರವ್ಯ, ಗುಣ, ಸಂಸ್ಕಾರ, ಸ್ತುತಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳು ವದರಿಂದಲೇ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಉಪನಿಷದ್ವಚನಗಳೂ ಕ್ರಿಯಾ ಪ್ರಧಾನವೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವ.

(೪) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) ಸ್ವರ್ಗವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವು : ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಉಪಾವಸನೆಯು. 'ಸ್ವರ್ಗಕಾಮ ನಾದವನು ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಫಲವು, ಅದು ಬೇಕೆಂಬವನು ಅಧಿಕಾರಿಯು, ಅವನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಅಗ್ನಿ ಹೋತ್ರವು, ಈ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡುತ್ತಾರೋ, ಹಾಗೆಯೇ 'ಅಮೃತತತ್ವಕಾಮನಾದವನು, ಎಂದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಬಯಸುವವನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂದು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವು. ನಿಜವಾಗಿ 'ಮುಮುಕ್ಷುವಾದವನು ಇಂಥ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ರೂಪದ ವಚನವು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದರೂ 'ಆತ್ಮನನ್ನು (ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು) ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ರೂಪದ ವಚನಗಳು ಇವೆ,

'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ', 'ಆತ್ಮನನ್ನರಿತವನು ಶೋಕವನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಫಲವಚನಗಳೂ ಇವೆ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ವಿಧಿವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿರುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದಿನ ವರ್ಣಕದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಫಲವೇ ಇಲ್ಲ, ವೇದವೆಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮಪರವೇ - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ ವಸ್ತುವೇ ಇಲ್ಲ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಗುಣಗಳನ್ನು ಆರೋಪಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಪಾಸನೆಮಾಡ ಬಹುದು - ಎಂದು ವಾದಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮವಿದಾಪ್ನೋತಿ ಪರಮ್' (ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನು ಅರಿತವನು ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದವನು ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬುದು ಬರಿಯ ಅರ್ಥವಾದವು ; ಅದು ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ವರ್ಗವೇ ಫಲವು. ಆದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ನಿಜವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳುವದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ ; ಅರ್ಥವಾದವೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಎಣಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಮೋಕ್ಷಫಲವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು. ಅರ್ಥವಾದದಂತೆ ಕಾಣುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವ ಫಲಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಕೃತವಿಧಿಗೆ ಅಂಟಿಸುವದು ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಈ ರಾತ್ರಿಸತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ವೇದಾವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾರೂಪಫಲವನ್ನು ಆ ಯಾಗಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೂ ಸ್ವರ್ಗಫಲವೆಂದು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಊಹಿಸಬಾರದು - ಎಂದು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವು - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ.

(೫) (ಅ) ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಗಳಿರುವಲ್ಲಿ ಈ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಯಾರು ? ಆ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದು ಯಾವದು ? - ಎಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗುವದು : ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ? ಏತರಿಂದ ? ಹೇಗೆ ? - ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ ; ಈ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ಸ್ವರ್ಗವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು', 'ಅದನ್ನು ಯಾಗದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕು', 'ಪ್ರಯಾಜವೇ ಮುಂತಾದ ಉಪಕಾರಕ ಯಾಗಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಪಡೆಯಬೇಕು'. - ಎಂಬ ಉತ್ತರವು ಹೇಗೆ ಕರ್ಮ ಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವದೋ ಇದರಂತೆ 'ಮುಮುಕ್ಷುವು ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಬೇಕು', 'ತ್ಯಾಗಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು' - ಎಂದು ಆಕಾಂಕ್ಷಾತ್ರಯವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಪೂರ್ತಿಮಾಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ಭಾವ.

(ಆ) ಕಾರ್ಯವಿಧಿಗೋಸ್ಕರವೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು (ಇಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಉಪಸಂಹಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಾವೇ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರನೇಕರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಯಾಗರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ ; ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದುಂಟಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ 'ಅಪೂರ್ವ'ವೆಂಬ ಅತೀಂದ್ರಿಯಶಕ್ತಿಯು. ಇದಕ್ಕೆ ನಿಯೋಗವೆಂದೂ ಹೆಸರುಂಟು. ನಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ವಸ್ತು ; ಇದರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಾತನು ನಿಯೋಜ್ಯನೆನಿಸುವನು. ನಿಯೋಜ್ಯನ ಕೃತಿ (ಎಂದರೆ ಪ್ರಯತ್ನ) ದಿಂದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ವಾಗಿ ಕ್ರಿಯೆಯುಂಟಾಗುವದು. ಈ ಮತದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿರೂಪವಾದ ಫಲವು ನಿಯೋಜಕವೂ ಅಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜಕವೂ ಅಲ್ಲ ; ಭಾಟ್ಟರ ಮತದಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗವೆಂದರೆ ವಿಧಿಯೇ, ಪ್ರಭಾಕರಮತದಲ್ಲಿ ನಿಯೋಗವೆಂದರೆ ಅಪೂರ್ವವು - ಇಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆಯು ಈ ಎರಡು ಮತಗಳಿಗೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಾಗುವದಕ್ಕೆ ಫಲದಾಸೆಯೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾಟ್ಟರ ಮತ ; ನಿಯೋಗವು ಕಾರ್ಯವು ಎಂದರೆ ಅಪೂರ್ವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬೇಕು - ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರಾಭಾಕರಮತ. ಪ್ರಾಭಾಕರರ ಮತವನ್ನೂ ಕೆಲವರು ವೇದಾಂತಿಗಳು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳ ಮತವನ್ನು ಅದ್ವೈತಿಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮಿಕ್ಕ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಖಂಡನೆಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಆ (ಆತ್ಮನ ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮದ) ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ನಿತ್ಯನೂ, ಸರ್ವಜ್ಞನೂ,.....' ಮುಂತಾದ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೂ ಉಪಯೋಗವಾಗು ತ್ತವೆ : ಉಪಾಸ್ಯರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಲ್ಲದೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿಯೇ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರು ತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಧಿವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸ್ವರೂಪವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿಂಗಡಿಸಿ ನೋಡೋಣ.

"ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ (ಶ್ರೋತವ್ಯೋ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ)" : ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಾಣುವದೆಂಬ ಫಲವು ಈಗಲೇ ಆಗತಕ್ಕದಲ್ಲ. ಮೋಕ್ಷರೂಪವಾದ ಆ ಫಲವು

ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ. 'ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂಬ ವಿಧಿಯಿಂದಲೇ ಶ್ರವಣವುಂಟಾಗುವದರಿಂದ ಶ್ರವಣವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ 'ನಿದಿಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ' ಎಂದು ವಿಧಿಸಿದೆ - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ 'ಅಯಮಾತ್ಮಾ ಬ್ರಹ್ಮ' 'ವಿಜ್ಞಾನಮಾನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮ' ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪವಾಕ್ಯಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿಯೇ ಬಂದಿವೆಯೆಂದು ಅವನ ಭಾವ.

'ಯ ಆತ್ಮಾ ಅಪಹತಪಾಪ್ಮಾ.. ಸೋಽನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಃ, ಸ ವಿಜಿಜ್ಞಾಸಿತವ್ಯಃ' : ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಲೋಕಾವಾಪ್ತಿ - ಎಂಬ ಮೋಕ್ಷಫಲವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಅಪಹತಪಾಪ್ಮನೇ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಿಂದ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

''ಆತ್ಮೇತ್ಯೇವೋಪಾಸೀತ'', ''ಆತ್ಮಾನಮೇವ ಲೋಕಮುಪಾಸೀತ'' : ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ; ಇದರ ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದು ವಿವರಿಸಿದೆ. ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವ.

''ಬ್ರಹ್ಮ ವೇದ ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಭವತಿ'' : ಈ ವಾಕ್ಯದ 'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನುಪಾಸನೆಮಾಡಿದವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞ, ಸರ್ವವಿತ್, ದಿವ್ಯ, ಅಮೂರ್ತ, ಅದೃಶ್ಯ, ಅಗ್ರಾಹ್ಯ.... ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಿಶೇಷಣಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಉಪಾಸನೆಗಾಗಿಯೇ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ಭಾವ.

(ಈ) ಆ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಅದೃಷ್ಟಫಲವು ಉಂಟಾಗುವದು : ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವದೆಂಬ ಫಲವನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅದ್ವೈತಿಗಳು ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ವಾದವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಮಾಂಡೂಕ್ಯಕಾರಿಕಾಭಾಷ್ಯ (ಅದ್ವೈತ ೧), ಭಗವದ್ಗೀತಾ ಭಾಷ್ಯ (೧೩-೨), ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯ (೧-೪-೭) - ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಉಪಾಸನಾವಾದಿಗಳ ಮತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ದೃಷ್ಟಫಲವಾದ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದರೆಂದೂ ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕಭಾಷ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತದೆ.

ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳನೇಕರು ಮೋಕ್ಷವೆಂಬ ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನೇ ಹೇಳುವವ

ರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವರು ಈ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವರೆಂಬುದನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

(೫) ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳುವದಾದರೆ 'ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು ದ್ವೀಪ ಗಳುಂಟು' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಂತೆ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳೂ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಆಗಬೇಕಾದೀತು : ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿಷ್ಫಲವೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಲ್ಲ ; ಅವಕ್ಕೆ ಸಫಲತಾತ್ಪರ್ಯವಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಬೇಕು - ಎಂದೇ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಿದಾನೆ. 'ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಏಳು ದ್ವೀಪಗಳುಂಟು' ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದದ್ದೇ ಆದರೂ ಆ ದ್ವೀಪಗಳ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದು ಅಥವಾ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು ಇಂಥದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನೂ ಜನರು ಉಪ ಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಂತೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯವೂ ಬ್ರಹ್ಮೋಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತವೆಂದು ಅವನ ಭಾವ.

(೬) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೆ ತಾನು ಸಂಸಾರಿಯೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗಿಹೋಗುವ ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಬಹುದಾಗಿತ್ತು : 'ಇದು ಹಗ್ಗ, ಹಾವಲ್ಲ' - ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಶ್ರವಣವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಾಗುತ್ತಲೂ ಅದು ಹಾವೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಿನಿಂದ ಆಗಿದ್ದ ಭಯಾದಿಗಳು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರಬಹುದು - ಎಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ರಜ್ಜುಸರ್ಪವಾಕ್ಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿ ದರೆ ಹಗ್ಗದ ಹಾವಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬರಿಯ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗುವದಿಲ್ಲ ; ಹಗ್ಗವೆಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದ ಮೇಲೆಯೇ ತೊಲಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಪಾಸನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಎಂದಿಗೂ ಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೊರಟಿರುತ್ತಾನೆ.

ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಪಕ್ಷವು ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೆ ಅಲ್ಲವೆ - ಎಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ.

೩೧. (ಅ) ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯ : ಇಲ್ಲಿ

ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಧಾನಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೂ ಶಂಕರಭಗವತ್ಪಾದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯದ ಸಂಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

(೧) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಕಾರ್ಯ (ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಆಗತಕ್ಕದ್ದು), ಅದೃಷ್ಟ (ಸತ್ತ ಬಳಿಕ ಸಿಕ್ಕತಕ್ಕದ್ದು).

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧ, ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತ ; ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯ ; ದೃಷ್ಟ (ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದದ್ದು).

(೨) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಪಡೆಯ ಬೇಕಾದದ್ದಾದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವದು.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು, ಕೃತಕವಲ್ಲದೆ ಕೂಟಸ್ಥವಾಗಿರುವದರಿಂದ ನಿತ್ಯ.

(೩) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾಸನಾಕ್ರಿಯಾರೂಪ, ಕರ್ತ್ರಧೀನ,

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ, ಜ್ಞಾಪಕ, ವಸ್ತ್ವಧೀನ.

(೪) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವು.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವದಕ್ಕೂ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ.

(೫) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ವಾಕ್ಯದಿಂದಾಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವು ನಿರರ್ಥಕ, ಉಪಾಸನೆಯೇ ಸಫಲ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.

(೬) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಕ್ರಿಯಾಂಗವಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳೇ ಇಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ನಮ್ಮೆಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯರೂಪನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಚನಗಳೂ ಇವೆ ; ಈ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅಂಗವಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮಧರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ ಮೂಲಕವೇ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಾಕ್ಯಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

(೭) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರ ವಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವವು ; ಉಪಾಸನೆಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಡುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಹಾಗಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು ; ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಯೂಪಾದಿಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ನಿಷೇಧವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡಕ್ಕೂ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಕರ್ಮರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವದರಿಂದಲೇ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಗಣ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೮) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬರಿಯ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣದಿಂದ ಅಸಂಸಾರಿಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಶ್ರವಣವಾದಮೇಲೂ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದೇ ಈ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿದೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ನೀವು ಹೇಳುವ ಅದೃಷ್ಟ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆಂದೇನೂ ವಿಧಿಸಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಂದೇ ವಿಧಿಸಿದೆ. ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಸಂಸಾರಿತ್ವವಿರುವದೆಂಬುದು ಉಪಹಾಸ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯದ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದಾಗಿದೆ.

(೯) ಕರ್ಮ, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆ - ಇವೆರಡರ ಫಲಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವಿರುತ್ತದೆ : ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವರಿಂದ ಫಲವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ ? -ಎಂದು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ (ಪುಟ ೩೯ರಲ್ಲಿ) ತೆಗೆದ ಆಕ್ಷೇಪಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ವಿಧಿಯ ಫಲವು ಅದೃಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಫಲದ ಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಹಾಗೆಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೇಳುವದರಿಂದಲೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯಲ್ಲ - ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈಗ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

'ಕರ್ಮದ ಫಲವು ಅನಿತ್ಯವು, ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಫಲವು ನಿತ್ಯವು' - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವ ಸತ್ತ್ವಾದಿಗುಣಗಳಂತೆಯೂ ವೈಶೇಷಿಕರು ಹೇಳುವ ಪರಮಾಣುಗಳಂತೆಯೂ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಮತ್ತೂ ಉಪಾಸನಾಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರ ಗುಣಗಳು ನಿತ್ಯವಾದರೂ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಹೊಂದತಕ್ಕವಾಗಿವೆ ; ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸತ್ತ್ವಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಜನರು

ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಿತ್ಯವಾದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೂ ಜನರು ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಬಹುದು. ಆ ಮೋಕ್ಷದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮಾರ್ಪಾಡಿನಿಂದ ಏತಕ್ಕೆ ಆಗಬಾರದು ? ಈ ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆಂದೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಏತಕ್ಕೆ ವಿಧಿಸಬಾರದು - ? ಎಂದೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಕೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಪರಮಾಣುಗಳು ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಗ ವಿಯೋಗದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇಕೆ ಪಡೆಯಕೂಡದು ? ಅಂಥ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಿಧಿಸಕೂಡದು ? - ಎಂದೂ ಕೇಳಬಹುದಾಗುವದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ನಿತ್ಯಾಶರೀರಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ; ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಮೋಕ್ಷವು ; ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವದೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದದ್ದಿರುವದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಪರಮ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷದ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಮುಂದೆ ೩೫ನೆಯ ಖಂಡದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ತಿಳಿಸಲಾಗುವದು.

(೯) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ್ದರೆ, ಮೋಕ್ಷವು ಆ ಕರ್ತವ್ಯದಿಂದ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಫಲವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಅದು ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗುವದು : ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಟಸ್ಥವೆಂದೂ ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಂಗವಾಗಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿದರೆ, ಅದು ವಿರುದ್ಧವಚನವೆಂದಾಗಿ ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಬೇಕಾಗುವದು. ಕೂಟಸ್ಥವೆಂದರೆ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದು, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಬರುವದಲ್ಲ ; ಇದನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ. ಮೋಕ್ಷವು ಪ್ರಾಪ್ಯವಾದರೆ, ಸೇರಿದ್ದು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವದೆಂಬ ಯುಕ್ತಿಯಿರುವದರಿಂದ ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು. ಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ನಿತ್ಯವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುವದೆಂದು ನೀವೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದೀರಿ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಾಪ್ಯವಾಗುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಆಕ್ಷೇಪ.

೩೨. **(೧) ಶ್ರುತಿಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತ ಅನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ :** ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರುತಿ ವಾಕ್ಯಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ.

'ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನರಿತವನು ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ' : ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಉಪಾಸನೆ

ಮಾಡಿ ಸತ್ತಮೇಲೆ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮಾತುಗಳಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮ ವನ್ನರಿತಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗುತ್ತಾನೆ - ಎಂದಿದೆ. ಶೋಕ, ತಾಪ - ಮುಂತಾದವು ಗಳನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ವಾಕ್ಯಶೇಷದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದು ಅದೃಷ್ಟ ಫಲವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

"ಕ್ಷೀಯನ್ತೇ ಚಾಸ್ಯ ಕರ್ಮಾಣಿ ತಸ್ಮಿನ್ ದೃಷ್ಟೇ ಪರಾವರೇ": ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಕರ್ಮಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನ ಅರಿವಾದ ಮೇಲೆ ಮಾಡತಕ್ಕ ಉಪಾಸನೆಯು ಉಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಆನನ್ದಂ ಬ್ರಹ್ಮಣೋ ವಿದ್ವಾನ್, ನ ಬಿಭೇತಿ ಕುತಶ್ಚನ": ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಮಾತ್ರದಿಂದ ಅಂಜಿಕೆಯು ತೊಲಗುವದೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ; ಅರಿತಮೇಲೆ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾನ್ - ಎಂಬುದು ವರ್ತಮಾನಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಾತು, ಭವಿಷ್ಯಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುವದಲ್ಲ.

"ಅಭಯಂ ವೈ ಜನಕ ಪ್ರಾಪ್ತೋಽಸಿ" : ಯಾಜ್ಞವಲ್ಕ್ಯನು ತಾನು ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಜನಕನನ್ನು ಕುರಿತು 'ನೀನು ಅಭಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ; - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾನೆ ; "ಪ್ರಾಪ್ಸ್ಯಸಿ" (ಹೊಂದುವೆ) ಎಂದು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಅದೃಷ್ಟಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ.

"ತದಾತ್ಮಾನಮೇವಾವೇದಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮೀತಿ ತಸ್ಮಾತ್ತತ್ಸರ್ವಮಭವತ್" ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಲೇ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ; ಉಪಾಸನೆಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ.

"ತತ್ರ ಕೋ ಮೋಹಃ ಕಃ ಶೋಕ ಏಕತ್ವಮನುಪಶ್ಯತಃ" ಏಕತ್ವವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಂಡವನಿಗೆ ಶೋಕಮೋಹಗಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ ; ಏಕತ್ವವನ್ನು ಉಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದವನಿಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ.

"ತದ್ಧೈತತ್ಪಶ್ಯನ್ನೃಷಿರ್ವಾಮದೇವಃ ಪ್ರತಿಪೇದೇ" : ವಾಮದೇವನು ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದರಿತ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನರಿತುಕೊಂಡನು ಎಂದದ್ದ ರಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವು ಮೊದಲೇ ಇದ್ದದ್ದು, ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. ಹೀಗೆಯೇ ಈಗಲೂ ಯಾರು ಅರಿತುಕೊಂಡರೂ ಇದೇ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆಂದು ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಯನ್ - ಎಂಬುದು ವರ್ತಮಾನಕೃದಂತವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವಪ್ರತಿಪತ್ತಿಯೂ ತತ್ತ್ವದರ್ಶನವೂ ಸಮಾನಕಾಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ; ಇದನ್ನು

ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ 'ತಿಷ್ಠನ್ ಗಾಯತಿ' (ನಿಂತುಕೊಂಡು ಹಾಡುತ್ತಿದಾನೆ) ಎಂಬ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಂತೂ ಇದ್ದಾನೆ, ಅದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಲೂ ಇದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅರಿತುಕೊಂಡನು, ಅರಿಯುವ ಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸರ್ವಾತ್ಮಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದನು - ಎಂದು ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಆಶಯವು.

(೨) (ಅ) ಶ್ರುತಿಗಳು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನದ ಫಲವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ : ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಇದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೋ, ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಾದ ಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವೋ - ಎಂಬ ಸಂಶಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದರೂ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಕೂಡಲೆ ಫಲವಾಗುವದೆಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ, ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತತ್ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವ ಮೋಕ್ಷಫಲವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.

"ತ್ವಂ ಹಿ ನಃ ಪಿತಾ..." : ಈ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯ ಪಾರವನ್ನು ಸೇರುವಂತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನೀನು ಉಪದೇಶದಿಂದ ದಾಟಿಸಿದ್ದೀಯೆ - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣದಿಂದುಂಟಾದದ್ದೇ ಹೊರತು ಉಪಾಸನಾರೂಪಕ್ರಿಯೆ ಯಲ್ಲವೆಂದಂತಾಯಿತು.

"ಶ್ರುತಂ ಹ್ಯೇವ ಮೇ .... ಶೋಕಸ್ಯ ಪಾರಂ ತಾರಯತು", "ತಸ್ಮೈ .... ತಮಸಃ ಪಾರಂ ದರ್ಶಯತಿ ಭಗವಾನ್ ಸನತ್ಕುಮಾರಃ" : ಇವೆರಡು ಶ್ರುತಿಗಳೂ ಒಂದೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳು. ನಾರದನು ಸನತ್ಕುಮಾರನನ್ನು ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕರಣವಿದು. ಇಲ್ಲಿ "ಶೋಕವನ್ನು ದಾಟುವ ಬಗೆಯನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ದಾರಿಯನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟನು" ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಸನತ್ಕುಮಾರನು ಉಪದೇಶಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವು ಮೋಕ್ಷಪ್ರತಿಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವೇ, ಉಪಾಸನಾರೂಪವಲ್ಲ - ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಅವಿದ್ಯೆಯು 'ಆಚೆಯ ದಡವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸುವ', ಶೋಕವನ್ನು 'ಪಾರುಗಾಣಿಸುವ' ಮಾರ್ಗವನ್ನುಪದೇಶಿಸಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು

ನಿಜವಾಗಿ ಶೋಕವನ್ನಾಗಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಕಳೆಯುವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನಲ್ಲ - ಎಂದು ಕೆಲವರು ಶಂಕಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವಿದ್ಯೆ, ಶೋಕ - ಎಂಬುದು ದಾಟಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವುಗಳನ್ನು ದಾಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಶೋಕನಿವೃತ್ತಿಯಾಯಿತು - ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಭಾಷೆಯೇ ಇದು ಎಂದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಿಂದ ಆಚಾರ್ಯಗೌತಮರು ರಚಿಸಿರುವದಾಗಿಯೂ ಯುಕ್ತಿಯ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಒಂದು ಸೂತ್ರವೂ ಇದೆ : ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿದೋಷಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ, ಈ ದೋಷಗಳಿಂದ ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟ ಫಲವನ್ನನುಭವಿಸುವ ಜನ್ಮವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ, ಶರೀರೇಂದ್ರಿಯ ಬುದ್ಧಿಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿದ ಜನ್ಮದಿಂದಲೇ ದುಃಖವುಂಟಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹಿಡಿದು ದುಃಖದವರೆಗಿನ ಸಾಲು ತಪ್ಪದೆ ಆಗುತ್ತಿರುವದೇ ಸಂಸಾರವು. ಯಾವಾಗ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ಹೋಗಿಬಿಡುವದೋ ಆಗ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿದೋಷಗಳು ಹೋಗುವವು, ದೋಷವಿಲ್ಲವಾಗಲು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನಿಂತುಹೋಗುವದು, ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ನಿಲ್ಲಲು ಜನ್ಮವಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಜನ್ಮವಿಲ್ಲದೆ ಹೋಗಲು ದುಃಖವು ಹೋಗಿ ಮುಕ್ತಿಯಾಗಿಬಿಡುವದು - ಎಂಬುದು ಗೌತಮಸೂತ್ರದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಹೀಗೆಂದು ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೆ ಒಪ್ಪಾಗಿರುವ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಾದಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಲಿ ಕೊನೆಯ ಮಾತೆಂದು ಅವರು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮನು ಇದಾನೆ ; ಅನಾತ್ಮವು ಅನಾತ್ಮವೇ, ಆತ್ಮನಲ್ಲ - ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೂ ಅನಾತ್ಮವು ದುಃಖ, ಅನಿತ್ಯ, ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ, ಅಂಜಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ನಿಂದ್ಯವಾದದ್ದು, ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಸಾರವು ದೋಷಗಳಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸಾರಿಯಾದ ಜೀವನು ಇದಾನೆ, ಜನ್ಮವು ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದುಂಟಾಗಿದೆ. ಮೋಕ್ಷವು ಸಕಲದುಃಖಪರಿಹಾರ ರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಬಯಸತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೂ ಅವರು ಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ವೇದಾಂತದ ನಿರ್ಣಯವೇನೆಂದರೆ' ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅನಾತ್ಮವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ' - ಎಂದು ತಿಳಿಯುವದೇ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ; ಆತ್ಮನು ನಿತ್ಯಶುದ್ಧಬುದ್ಧಮುಕ್ತಸ್ವಭಾವವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ, ಅನಾತ್ಮವು ಮಿಥ್ಯಾರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು. ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೋಗಲು ಮುಕ್ತಿಯು ದೊರಕುವದು - ಎಂಬ

ಗೌತಮಪ್ರೋಕ್ತತತ್ತ್ವವು ಯುಕ್ತಿಯುಕ್ತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದಿಷ್ಟೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರವನ್ನುದಾಹರಿಸಿರುವದರ ಪ್ರಯೋಜನವು.

೩೩. (೧) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸಂಪದಾದಿಗಳ ರೂಪವಲ್ಲ : ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯ ಕೆಲಸವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಹೇಗೆ ಕಳೆಯುತ್ತದೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಶೀಗೆಕಾಯಿಯ ಪುಡಿಯು ತೊಳೆದುಹಾಕುವಂತೆ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ವಿದ್ಯೆಯು ತೊಳೆದುಹಾಕುವದಾದರೆ ಅದು ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳಕು ತೋರಿಕೊಂಡ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಕತ್ತಲೆಯು ತೊಲಗಿ ಬಿಡುವಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಉಂಟಾದಕೂಡಲೆ ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಅದರಿಂದಾಗಿದ್ದ ಅನರ್ಥಗಳೂ ಹೋಗಿಬಿಡುವವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವೇದವಿಹಿತವಾದ ಮಾನಸಕ್ರಿಯಾರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದೂ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಸಂಪದಾದಿಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು : ಸಂಪತ್ತು, ಅಧ್ಯಾಸ, ಕ್ರಿಯಾಸಂಬಂಧನಿಮಿತ್ತವಾದ ಧ್ಯಾನ, ಕರ್ಮಾಂಗಸಂಸ್ಕಾರ - ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಧ್ಯಾನದ ಭೇದಗಳೇ ; ಅವುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವಜ್ಞಾನವು ಆ ಬಗೆಯದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ,

(ಅ) 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪದಸಮನ್ವಯವು ವಸ್ತುಪರವಾಗಿದೆ : ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪದಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದೇನೂ ವಿಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವಸ್ತುಪರವಾಗಿ ಪದಸಮನ್ವಯವು ಹೊಂದಿಗೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಪರವಾಗಿ ತಿರುಗಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ. ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳಾದ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ತತ್ತ್ವಮಸಿ ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಐಕ್ಯವನ್ನೇ ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ವಿಶೇಷರೂಪವಾಗಿಯೂ ಇರುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಯೇ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉಪಾಸನಾಪರವಾಗಿ ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಸಮನ್ವಯವು ಬಾಧಕವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವಾಕ್ಯಗಳು ಆತ್ಮೈಕ್ಯಪರವೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

(ಆ) ಅವಿದ್ಯಾನಿವೃತ್ತಿಫಲವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ : ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪುತಿಳಿವು ಹೋಗುವದು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಕ್ರಿಯಾರೂಪಧ್ಯಾನದಿಂದಲ್ಲ. ಹಗ್ಗವೆಂದು ತಿಳಿದಕೂಡಲೆ ಅದು ಹಾವೆಂದು ನಾವು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿದ್ದ ತಪ್ಪುತಿಳಿವು ಹೋಗುವದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಳೆಯುವ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ಉಪಾಸನಾತ್ಮಕರೂಪವಾಗಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ದೃಷ್ಟ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದು - ಎಂದು ಭಾವ. ಈ ದೋಷವು ಭಾವಾವಿದ್ಯಾವಾದಿಗಳಾದ ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಬರುವದೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(ಇ) ಜೀವನು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಚನಗಳು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ : ಜೀವನು ಉಪಾಸನೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದೇ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ 'ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟವಾದ ಈ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ' - ಎಂಬ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಅವರು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿಬರುವದು. ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ನೇರಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂಬ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟ ದೋಷವು ಅವರಿಗೆ ತಟ್ಟುವದು.. ಈಗಿನ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಇದೇ ದೋಷವು ಗಂಟುಬಿದ್ದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

೩೪. (೧) ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುವ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಲಿ ಅದರ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯಾವ ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು : ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿರುವದೋ ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ವಸ್ತುತಂತ್ರವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮೇಲೆ ಶ್ರುತಾರ್ಥಾಪತ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದೆ ; ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವಿದ್ಯೆಯು ವಸ್ತುತಂತ್ರಜ್ಞಾನವಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾಗಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವದಾದರೆ ಶ್ರುತಿಸಮನ್ವಯಾದಿಗಳು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಸ್ತುತಂತ್ರ ವೆಂದೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. ಈಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಗೋಚರವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ - ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಚನಗಳನ್ನುದಾಹರಿಸಿ ಉಪಾಸನಾವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಅ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿಯುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲ : ಅರಿಯುವದು ಪ್ರಮಾಣರೂಪವಾದರೂ ಅದೂ ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಯಿತಲ್ಲ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವಾದರೂ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷತ್ವವು ತಪ್ಪಲಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಶಂಕಿಸಿಯಾನೆಂದು ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಆಚಾರ್ಯರು ಒಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲ ವೆಂದೂ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಅದು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷತ್ವವು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅವಿಷಯವಾಗಿದೆ ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ವಿಷಯವಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಈ ಭಾಷ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಗತಿಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಉಪಾಸ್ಯರೂಪವಲ್ಲದೆ ಜ್ಞೇಯರೂಪವೂ ಒಂದಿದೆ ; ಅದೇ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪವು ; ಆ ರೂಪವು ಕೂಡ ಉಪಾಸ್ಯವೆಂಬುದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ - ಎಂಬುದೇ ಆಚಾರ್ಯರ ಆಶಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. 'ತದೇವ ಬ್ರಹ್ಮ ತ್ವಂ ವಿದ್ಧಿ' (ಅದೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ತಿಳಿ), 'ನೇದಂ ಯದಿದಮುಪಾಸತೇ' (ಯಾವದನ್ನು ಇದು ಎಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಇದು ಬ್ರಹ್ಮವಲ್ಲ.) - ಎಂಬ ಶ್ರುತಿಗೂ ಇದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಉಪಾಸನಾದಿವ್ಯವಹಾರವು ಅವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ಆನಂದ ಮಯಾಧಿಕರಣದ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಉಭಯಲಿಂಗಾಧಿಕರಣ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞೇಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥ ರೂಪವು ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತವು.

(೨) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವು ಏತಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಮಾಣವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! : ಇದು ಪ್ರಮಾಣದ ಕೃತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಕ್ಷೇಪವು. ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಮಾಣರೂಪವೆಂದಮಾತ್ರದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅರಿಯಲ್ಪಡುವದೋ ಅದಕ್ಕೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದು. ಆದಕಾರಣ ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞಾನರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶೇಷವೆಂದು ನೀವು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಆಗುವದು ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ 'ಉಪಾಸೀತ' (ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಶೇಷವೆಂದರಾದರೂ ತಪ್ಪೇನು ? - ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಆಶಯವು.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವಿದ್ಯೆಯಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಭೇದವನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಪ್ರಮಾಣದ ಕೆಲಸವು, ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಳೆಯುವದೇ ಹೊರತು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಉಪ ಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ; ಪ್ರಮೇಯವು ವಿಷಯವಾಗಿರುವದೂ ಅಲ್ಲ ದಿರುವದೂ ಅದರ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಎಂದರಿಯಬೇಕು. ಅಥವಾ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುವು ಜಡ ವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಳಕು ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದೂ ಯುಕ್ತವಾಗಬಹುದು ; ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇರುವ

ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬೆಳಗುವದಕ್ಕೆ ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣದ ಬೆಳಕೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳಕೂ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯ ದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುವದಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕೂಡ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವು ಯಾವದೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ವಿಷಯವಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಸರಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣವು ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಅವಿದ್ಯಾಕೃತವಾದ ಜ್ಞಾತೃತ್ವಾದಿಭೇದವನ್ನು ಕಳೆಯುವದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಮಾಣವಿಷಯವೇ ಪ್ರಮೇಯವೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಾದರೆ ಆತ್ಮನು ಅಪ್ರಮೇಯನೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ಆಶಯ. ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರ ಮತವನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚನೆಮಾಡಿದೆ.

(೩) ಯಾವಾಗಲೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯವೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುವದಿಲ್ಲ : ಆತ್ಮನು ಯಾವಾಗಲೂ ಶರೀರಾದಿಬಂಧರಹಿತನಾಗಿಯೇ ಇರುವನೆಂಬ ಜ್ಞಾನವೇ, ಅಥವಾ ಆ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡ ಆತ್ಮನೇ, ಮುಕ್ತಿಸ್ವರೂಪವು. ಇದು ನಿತ್ಯವಾಗಿರು ವದೆಂದೂ ಧರ್ಮಕಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೩೫. (೧) ಯಾರ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯಾದಿಚತುಷ್ಟಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವುಳ್ಳದ್ದೋ ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಕರ್ಮವೋ, ಮಾತಿನಿಂದಾಗುವ ಕರ್ಮವೋ, ಶರೀರದ ಕರ್ಮವೋ ಬೇಕೆಂಬುದು ಯುಕ್ತವಾಗು ವದು : ಕರ್ಮದ ಕಾರ್ಯವು ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಾಗಿರುವದು :

(ಅ) ಉತ್ಪಾದ್ಯ : ಗಡಿಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ, ಮೊದಲು ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದ ಫಲವನ್ನು ಕರ್ಮವು ಉಂಟುಮಾಡುವದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವರು. ಕರ್ಮವು ಮಾಡಿದ ಕೂಡಲೆ ನಾಶವಾಗುವದಾದರೂ 'ಅಪೂರ್ವ' ಎಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಪದಾರ್ಥವು ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವದು - ಎಂದು ಅವರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದರಂತೆ ಮೋಕ್ಷವೂ 'ಉತ್ಪಾದ್ಯ'ವೆಂದಾದರೆ ಅದನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನೆಯು ಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಕರ್ಮಸಹಿತೋಪಾಸನೆಯು ಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. (ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಎಂದರೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಹಿಂದೆ ೩೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅಶರೀರತ್ವವೆಂಬ

ಹೆಸರಿನಿಂದ ಮೋಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವದನ್ನೂ ೪೫ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಮೋಕ್ಷದ ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿರಿ.)

(ಆ) ವಿಕಾರ್ಯ : ಹಾಲಿಗೆ ಹೆಪ್ಪುಹಾಕಿ ಮೊಸರುಮಾಡಬೇಕಾಗುವಂತೆ, ಮೊದಲು ಇದ್ದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕರ್ಮದಿಂದ ಮಾರ್ಪಡಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಹೀಗೆ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಆತ್ಮನ ಸಂಸಾರಿಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಸಂಸಾರಿಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ವಿಕಾರ್ಯವಾಗುವದು ; ಆಗಲೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕರ್ಮ, ಉಪಾಸನೆ - ಮುಂತಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇಕಾಗಬಹುದು. (ಆದರೆ ಅಶರೀರತ್ವ ರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಸರ್ವವಿಕ್ರಿಯಾರಹಿತವಾಗಿದೆ, ಯಾವದೊಂದು ಮಾರ್ಪಾಡಿ ನಿಂದಲೂ ಪಡೆಯುತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.)

(ಇ) ಆಪ್ಯ : ಒಂದು ಸ್ಥಳದಿಂದ ದೂರವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದು. ಆಗಲೂ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಹಾಯವು ಬೇಕಾಗಿರು ವದು. (ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗಾದರೂ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮುಮುಕ್ಷುವಿನ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರುವ ಈ ಮೋಕ್ಷವು ಆಪ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.)

ಉಪಾಸನೆಯಿಂದ ಅರ್ಚಿರಾದಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಗತಿಯೇನೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ೪-೨-೭ ರಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವದು. ಉಪಾಸನಾದಿವ್ಯವಹಾರವೆಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾಸಿಕವಾಗಿರುವದಿಂಧಲೂ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಗೂ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಈ) ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯ : ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಉಂಟುಮಾಡದೆಯೂ, ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸದೆಯೂ, ಅದು ಇರುವಲ್ಲಿಯೇ ಏನಾದರೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯ ಯೋಗ್ಯತೆಯುಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರಕರ್ಮವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಾರಿಗೆ ಒಗ್ಗರಣೆಹಾಕುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಬಗೆಯ ಪ್ರೋಕ್ಷಣಾದಿಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಬತ್ತವೇ ಮುಂತಾದವು ಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕಾರವುಂಟಾಗುವದೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಂತೆ ಆತ್ಮನು ಉಪಾಸನಾದಿಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ - ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡತಕ್ಕ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಬೇಕಾಗುವದು. (ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು, ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವಾಗಿ ನಿರವಯವವಾಗಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲೆನಿಸಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಇದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ, ಮಾಡುವದು ಶಕ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ.)

ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯ ಅಥವಾ ವಿಕಾರ್ಯ - ಎಂದರೆ ಅನಿತ್ಯವೆಂದಾಗುವದು ; ಆಪ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಅಗಲುವಿಕೆಯೂ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ್ದರಿಂದ ಆಗಲೂ ಅನಿತ್ಯವೇ ಆಗುವದು ; ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ವಿಕಾರವಾಗುವ ಸ್ವರೂಪವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ ಆಗಲೂ ಅನಿತ್ಯವೆಂದೇ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವು ನಿತ್ಯವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವರು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬಿಡುವದು ಯುಕ್ತ - ಎಂಬುದು ಈ ಪ್ರಘಟ್ಟದ ಸಾರವು. ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅನೇಕಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಸಮಂಜಸವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಹೋಗುವದು - ಎಂದು ಹಿಂದೆ ೩೩ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿತ್ತು ; ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಇಟ್ಟಕೊಂಡರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಅನಿತ್ಯವೆಂದಾಗುವದು ಎಂಬ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಶೇಷತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವದು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತಿಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವೆಂದಂತಾಯಿತು.

(೨) ಮೋಕ್ಷವು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವೆಂಬ ಪಕ್ಷದ ದೋಷಗಳು : ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳಿಂದುಂಟಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆವಿದ್ಯಕವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ನಿತ್ಯಶುದ್ಧವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆಂದು ಸಂಸ್ಕಾರಪಕ್ಷವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳಿರುವದರ ಸಂಕ್ಷೇಪವಿಷ್ಟು :

(ಅ) ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಗುಣವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ, ಇದ್ದ ದೋಷವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಬೇಕಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರ್ಧರ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಗುಣವೂ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವದೊಂದು ಗುಣವನ್ನೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಿ ಹೊರಚ್ಚಾಗಿದ್ದೀತೇ ಹೊರತು ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು.

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮಧರ್ಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಬೇಕಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದು, ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನಿತ್ಯವಾಗುವದು ; ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಆ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವದರಿಂದಲೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕಾರವಾಗುವದೆಂದರೆ ಅದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅಸಂಗವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಹೇಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಲೇ ಆರದು.

(೯) ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕರ್ಮದ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಲ್ಲ, ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವ ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ : ಜೀವಸ್ವರೂಪವು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುವದು ; ಇದು ಒಂದೊಂದು ಶರೀರಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವೆಂದು ನಾವು ವ್ಯವಹರಿಸುವದು. ನಾನು ಕರ್ತನು - ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯಿರುವ ಈ ಜೀವನಿಗೇ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಹಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಆ ಜೀವನಿಗೇ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಕರ್ಮದ ಫಲವೂ ಉಂಟಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದ ಸುಷುಪ್ತಿ ಸಮಾಧ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಆತ್ಮರೂಪವು ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರು ತ್ತದೆ, ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಸ್ತುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಯಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಸಂಸ್ಕಾರವೂ ಆಗಲಾರದು.

ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ (೫೪, ೫೫ನೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ) ಆಚಾರ್ಯರು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾದ ಜೀವಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾದ ಸಾಕ್ಷಿ ಚೈತನ್ಯರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಉದಾ ಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದರೇನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾರದೆ ಮಿಕ್ಕ ವಾದಿ ಗಳೆಲ್ಲರೂ ಕರ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಮನಸೋತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ರುತಿಗಳಿಗೆ ಮಿಕ್ಕವರು ಮಾಡಿರುವ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಅಯುಕ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಮೋಕ್ಷವು : ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ನಿತ್ಯಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದಂತಾಗುವದು. ಈ ಬ್ರಹ್ಮಪ್ರಾಪ್ತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವು ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವು.

'ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಮೋಕ್ಷವು' ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮದ ವರ್ಣನೆಯೂ ಮೋಕ್ಷದ ವರ್ಣನೆಯೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಆದಕಾರಣ ಅಶರೀರತ್ವರೂಪವಾದ ಮೋಕ್ಷವು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮಗಳ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ ವೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ೩೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ :

(೧) ಮೋಕ್ಷವು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದದ್ದು, ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವು : ಪರಿಣಾಮ ನಿತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದ್ದಂತೆ ಇರುವದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ಆಗಲಾರದು. ಅದು ಉತ್ಪಾದ್ಯವಲ್ಲ.

(೨) ಆಕಾಶದಂತೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ : ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವದು ಯಾವಾಗಲೂ

ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಇರುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕೈಲಾಸವೈಕುಂಠಾದಿದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಾಪ್ಯವಲ್ಲ.

(೩) ಯಾವ ವಿಕಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲದ್ದು : ವಿಕಾರಿಯಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿರುವದು. ಆದರೆ ಮೋಕ್ಷವು ಅಂಥದ್ದೂ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅವಿಕಾರ್ಯ.

(೪) ಯಾವಾಗಲೂ ತೃಪ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವದು : ಇದಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಇರುವ ಪದಾರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಿಲ್ಲ ; ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿಗೆಯಾಗಿ ಏನನ್ನಾದರೂ ಸೇರಿಸಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ ; ಇದು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ.

(೫) ಯಾವ ಅವಯವಗಳೂ ಇಲ್ಲದ್ದು : ಇದರ ಅವಯವಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಕಡಿಮೆಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಇದು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ.

(೬) ತಾನೇ ಬೆಳಗುವ ಸ್ವಭಾವವುಳ್ಳದ್ದು : ಇದರ ಮೇಲಿನ ಮುಸುಕನ್ನು ತೆಗೆದು ಇದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಈ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಇದು ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ.

ಮೋಕ್ಷವು ಉತ್ಪಾದ್ಯಾದಿಚತುರ್ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಮೋಕ್ಷದಲ್ಲಿವೆಯೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷಪ್ರಾಪ್ತಿಗೆ ಕ್ರಿಯೆಯು ಬೇಕೆಂಬುದು ಸಮನಲ್ಲವೆಂದು ಭಾಷ್ಯದ ಭಾವವು.

೩೬. (೧) ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ : ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಮನಸ್ಸಿನ ವೃತ್ತಿಯಾದರೆ ಅದೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗುವದಲ್ಲ ! ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೂ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷತ್ವವೇ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಬರುವದಲ್ಲವೆ ? - ಎಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾನೆ. ವೇದದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಜ್ಞಾನವು ಧ್ಯಾನರೂಪವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯೇ, ಧ್ಯಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ, ವಾಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಧ್ಯಾನವನ್ನೇ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂದಿದೆ - ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯದು. ನಾವು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ವೃತ್ತಿಯೂ ಒಂದು ವಿಕಾರವೆಂಬುದು ನಿಜ ; ಆದರೂ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ವಸ್ತುಸ್ವಭಾವವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಂಟಾಗುವದಾಗಿದೆ. ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಜ್ಞಪ್ತಿರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನವಂತೂ ವಿಕಾರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಆತ್ಮಚೈತನ್ಯವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ

ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮುಖ್ಯಾಶಯವು. ಇದು ಮುಂದಿನ ಖಂಡದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವದು.

(೨) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಲಿಙಾದಿಗಳು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತವೆ : ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ವಿಧಿಯಂತಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಲಿಙ್, ಲೋಟ್, ತವ್ಯ - ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ವಿಧಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಗ್ರಹಶ್ಲೋಕವೊಂದನ್ನು ಮುಂದೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು (೩-೪-೨೨ ರಲ್ಲಿ) ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ : ''ಕುರ್ಯಾತ್ಕ್ರಿಯೇತ ಕರ್ತವ್ಯಂ ಭವೇತ್ಸ್ಯಾದಿತಿ ಪಂಚಮಮ್ । ಏತತ್ಸ್ಯಾತ್ಸರ್ವವೇದೇಷು ನಿಯತಂ ವಿಧಿಲಕ್ಷಣಮ್ ॥'' ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಸಾಮಾನ್ಯವಾಚಿಗಳಾದ ಕೃ., ಭೂ., ಅಸ್ - ಎಂಬ ಮೂರು ಧಾತುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕುರ್ಯಾತ್ (ಮಾಡಬೇಕು), ಕ್ರಿಯೇತ (ಮಾಡಲ್ಪಡಬೇಕು). ಕರ್ತವ್ಯಮ್ (ಮಾಡಲ್ಪಡತಕ್ಕದ್ದು) - ಎಂದು ಮೂರು ರೂಪಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಲಿಙಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಯು ಅರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ 'ಉಪಾಸೀತ', 'ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ' :- ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿರುವ ಲಿಙಾದಿಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ವಿಧಿಯನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಾರದು ? - ಎಂಬ ಶಂಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಈ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ.

ಲಿಙಾದಿಗಳು ವಿಧಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಯಮವಾದರೂ ಈ ನಿಯಮವನ್ನನುಸರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವೇನಾದರೂ ಇದ್ದರೆ ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡಬೇಕಾಗುವದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ವಿಷ್ಣುರುಪಾಂಶು ಯಷ್ಟವ್ಯಃ' (ವಿಷ್ಣುವು ಉಪಾಂಶುಯಾಗದಿಂದ ಯಜನಮಾಡಲ್ಪಡತಕ್ಕವನು, ಎಂದರೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಉಪಾಂಶುಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬ ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯವಿದ್ದರೂ 'ಉಪಾಂಶು - ಯಾಜಮಂತರಾ ಯಜತಿ' - ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಯಷ್ಟವ್ಯಃ' ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಾಂಶುಯಾಗವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದರಿಂದ ಈ ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯವು ವಿಧಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತವ್ಯಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ 'ಆತ್ಮಾನಮೇವ ಲೋಕಮುಪಾಸೀತ' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಙ್‌ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತವೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಧಿಗೆ ವಿಷಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ಜ್ಞಾನವು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರುವದಲ್ಲ, ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತಾನೇ ಉಂಟಾಗುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದೂ ಬಿಡತಕ್ಕದ್ದೂ ಅಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕಾಗಿರುವದೇ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ವಿಧಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇರುವದಿಲ್ಲ.

೩೭. (ಪ್ರಶ್ನೆ) : ಹಾಗಾದರೆ "ಎಲೆ ಮೈತ್ರೇಯಿ, ಆತ್ಮನನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕು, ಅವನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕೇಳಬೇಕು" - ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಯ ಹಾಗಿರುವ ವಚನಗಳು ಏತಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ ? ವಿಧಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೇಳುವದೇಕೆ ? ಉಪಾಂಶುಯಾಗದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಧಿಗೆ ಅರ್ಥವಾದವಾಗಿ 'ವಿಷ್ಣುರುಪಾಂಶು ಯಷ್ಟವ್ಯಃ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ್ನೇಯ, ಅಗ್ನೀಷೋಮೀಯ - ಎಂಬ ಎರಡು ಯಾಗಗಳನ್ನೇ ಎಡೆಬಿಡದೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಜಾಮಿತಾ (ಒಂದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ, ಬೇಸರ ವಾಗುವ) ದೋಷವುಂಟೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ ನಡುವೆ ಜಾಮಿತಾನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಉಪಾಂಶುಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ ಬಂತು. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಅರೇ ದ್ರಷ್ಟವ್ಯಃ .....' ಮುಂತಾದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಧಿಯು ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗದಿದ್ದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕೃತ್ಯ ವಾದರೂ ಇರಬೇಕಲ್ಲ ! ಅದೇನು ? - ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ.

(ಉತ್ತರ) : ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಿಂದ ಹಿಂತಿರುಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬಂದಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ : ಈ ವಿಧಿಯಂತಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನೇನೂ ವಿಧಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಅನಾತ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಹವಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಪುರುಷನು ಅದ ರಿಂದ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣದೆ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಾಧನವು ಯಾವದೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ 'ಆತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂದು ವಾಕ್ಯವು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸ್ವಭಾವವಾಗಿ ಆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿರುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶ್ರವಣಾದಿವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಧಿಗಳೇ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯ ಕಾರರ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಶ್ರವಣಾದಿಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಧಿಗಳು - ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಪರಸ್ಪರವಿರುದ್ಧಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

೩೮. ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲ ತೀರಿಹೋಗಿ ಕೃತಕೃತ್ಯನಾಗುವನೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಭೂಷಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ : ಯಾವ

ದಾದರೂ ಒಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುವದೆಂಬುದು ಬರಿಯ ಕರ್ಮಕ್ಕೋಸ್ಕರವಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕರ್ಮವು ಆಯಾಸರೂಪವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಯಾರೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮದಿಂದಾಗುವ ಸ್ವರ್ಗಾದಿ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕರ್ಮವನ್ನನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವಾದ ಬಳಿಕ ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗಿದ್ದ ಸರ್ವಾನರ್ಥವೂ ತೀರಿಹೋಗುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟೆಂದರೆ ಆಯಾಸವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

೩೯. (ಅ) ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿವಿಧಿಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಂಗವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು, ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ವೇದಭಾಗವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ : ಹಿಂದೆ ೩೦ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೇ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುತ್ತವೆ' ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಹೇಳಿದ್ದನು. ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ (೧) ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರೇ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು, (೨) ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ವೇದಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದೀತು - ಎಂಬ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲದೆ (೩) ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿರುವದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವದೂ ಇಲ್ಲ, ಯುಕ್ತವೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ವರ್ಣಕದಲ್ಲಿ ೨೮ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೂ ಇದುವರೆಗೆ ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ವೇದವಾಕ್ಯವು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದು, ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ, ಅದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಉಂಟು - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಭಾಷ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಆದರೆ "ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಅಂಥ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ, ಬ್ರಹ್ಮವು ಉಪಾಸನಾಕ್ರಿಯೆಗೆ ಶೇಷವೆಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಮತವಲ್ಲವೆ ?" - ಎಂದು ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದೆ.

(ಆ) ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿರುವ ಪುರುಷನು ಮತ್ತೆ ಯಾವದಕ್ಕೂ ಅಂಗವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ : ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯವಿದು. ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿವೃತ್ತಿಗಳೂ ಅಲ್ಲದೆ, ಇವುಗಳಿಗೆ ಶೇಷವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಕಾರರ

ಮತವು ಸರಿಯಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಸಾಧಕಯುಕ್ತಿಗಳೇನೆಂದರೆ ;

(೧) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಬರಿಯ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಾಗಲಾರದು.

(೨) ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿಲ್ಲ.

(೩) ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವು ೩೫ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಉತ್ಪಾದ್ಯ, ವಿಕಾರ್ಯ, ಆಪ್ಯ, ಸಂಸ್ಕಾರ್ಯ - ಈ ನಾಲ್ಕಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಶೇಷನಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆಯ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಇದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇದು ಕ್ರಿಯಾಶೇಷವಲ್ಲ. ಇದು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲವೆಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

೪೦. (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಆತ್ಮನು ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ವಿಷಯನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೇ ತಿಳಿಯಬರುವನೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ : ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸಕನಾದ ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯವಿಷಯನು, ಉಪಾಸ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಇವನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು. ಆತ್ಮನು ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಈ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : **(ಅ) ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಮೊದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ :** ಆತ್ಮನು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗಿದ್ದರೂ ನಿಜವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ಹಿಂದೆ ಅಧ್ಯಾಸಭಾಷ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ ; ೩೫ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೧೦೧-೧೦೨ನೆಯ ಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿರಿ. ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗೋಚರನೇ, ಅವನಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವಿಲ್ಲ- ಎನ್ನುವ ಈಗಿನ ದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನೂ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೇಳುವ ಪುರುಷನು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ

ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿಯಬಂದಿಲ್ಲ : ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇನೆಂದರೆ :

(೧) ಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮನೂ ನಾನೆಂಬ ಅರಿವಿಗೆ ಗೋಚರನಾಗಿರುತ್ತಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಕರ್ತೃರೂಪನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಆತ್ಮನು ಅವನಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

(೨) ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವ ಪುರುಷನು ಅಸಾತ್ಮವಾದ ಪ್ರಕೃತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಭೋಕ್ತೃತ್ವವು ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಆತ್ಮನು ಭೋಕ್ತೃವಿಗೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭೋಕ್ತೃವನ್ನು ಅವಿವೇಕಕೃತವೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪುರುಷರು ಅನೇಕರೆಂದು ಅವರು ಊಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ; ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪುರುಷನು ಸರ್ವರಿಗೂ ಆತ್ಮನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ನ್ಯಾಯವೈಶೇಷಿಕಸಾಂಖ್ಯಾದಿತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತಲೂ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅಸಾಧಾರಣವಿಷಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

(೩) ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ವಿಧಿಗೆ ಅಂಗವಾಗಿ ಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾರಿಂದಲೂ ಆಗಲಾರದು : ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತೇವೆಯಾದರೂ ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವುಂಟು :

(೧) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿಗೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಾಕ್ಷಿಯಿರುವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೂ ಬರುವಹಾಗಿಲ್ಲ.

ಆದ್ದರಿಂದ 'ಉಪನಿಷತ್ತಿಗೆ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಾದ ಆತ್ಮನೆಂಬ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಉಪನಿಷತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಸುಳ್ಳು' ಎನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

(೨) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಲ್ಲ.

[ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಯಾಂಗರೂಪನಾದ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಹೇಳುವ ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ - ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.]

(೩) ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಆತ್ಮನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪನಲ್ಲ, ಕೂಟಸ್ಥನಾಗಿಯೂ ನಾಶರಹಿತನಾಗಿಯೂ ಇರುವದರಿಂದ ವಿಕಾರ್ಯನೂ ಅಲ್ಲ. ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವನೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಅನಾತ್ಮವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಹೇಯೋಪಾದೇಯನಲ್ಲದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವನು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಲ್ಲ.

[ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅಂಗವಾದದ್ದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹಟಹಿಡಿಯುವದು ತಪ್ಪು.]

೪೧. (೧) 'ವೇದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದೇ ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಯೋಜನವು' - ಎಂಬ ವಚನವು ವಿಧಿಪ್ರತಿಷೇಧಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ್ದು : ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳೇ ಮುಂತಾದವರು ಕರ್ಮವನ್ನೇ ವೇದವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದನು. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಲ್ಲದ ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿರುವದರಿಂದ 'ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವ ವೇದ ಭಾಗವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವದು ಸಾಹಸದ ಮಾತು' ಎಂದು ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಯಾವದನ್ನು ಯುಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅನುಭವ ದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ವಚನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವು ಕೇವಲ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೆಂಬುದು ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದ ಮತ್ತು ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳ ವಚನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದರೂ ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಆ ವಚನದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟು ಎಷ್ಟಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಸಮಾಲೋಚನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಭಾಷ್ಯಭಾಗವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಬರಸ್ವಾಮಿಗಳು ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡುವ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವದರಿಂದ ಕರ್ಮಕಾಂಡದ ವಚನಗಳನ್ನು ಕುರಿತೇ ಈ ಮಾತನ್ನಾಡಿರುತ್ತಾರೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಶಯವು.

(೨) "ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿಲ್ಲದ ವಚನಗಳು ವ್ಯರ್ಥವು" ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ

ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟು ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಧನವಾದ ವಸ್ತುವಿನಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಪದೇಶಮಾಡಿರುವ ಆತ್ಮವಸ್ತುವಿಗೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ : ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವವರಿಗೆ ಅದು ಭೂತವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪದೇಶಮಾಡಲೇಕೂಡದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇರಬಹುದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹಿಂದಿನ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿತ್ತು, ಆದರೆ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಅವರಿಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯೂಪ, ಆಹವನೀಯ - ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಉಪದೇಶಮಾಡಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಅವರೂ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಉಪದೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವೊಂದು ಇರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಅವರ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಯೂಪಾಹವನೀಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಆತ್ಮೋಪದೇಶಕ್ಕೂ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಆತ್ಮೋಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ಜೈಮಿನಿಗಳ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ.

೪೨. (ಅ) ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳದ ವಾಕ್ಯಗಳ ಉಪದೇಶವು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದಾದರೆ ನಿವೃತ್ತಿಯನ್ನುಪದೇಶಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ : ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವ ಭೂತವಸ್ತುವಿನ ಉಪದೇಶವು ಮಾತ್ರ ವ್ಯರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು - ಎಂಬ ಹಟವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವದಾದರೆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳಿಗೆ ಅನಿಷ್ಟವಾದ ತೀರ್ಮಾನವೂ ಬಂದೊದಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಈ ಖಂಡವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಣ್ಣಾರ್ಥವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು ಇಷ್ಟು :

(೧) ನಿಷೇಧವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆ : ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಈ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಲ್ಲುವದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎಂದರ್ಥ. 'ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾದವನು ಹುಟ್ಟುವ ಸೂರ್ಯನನ್ನಾಗಲಿ ಮುಳುಗುವ ಸೂರ್ಯನನ್ನಾಗಲಿ ನೋಡಬಾರದು' ಎಂಬ ನಿಯಮವೊಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಜಾಪತಿವ್ರತವೆಂದು ಹೆಸರು. ಇಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನೋಡದೆ ಇರಬೇಕು - ಎಂಬುದಿಷ್ಟೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನೋಡದೆ ಇರುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದೂ ಇದರ ಅರ್ಥವು.

(೨) ರಾಗಾದಿಗಳಿಂದ ಜನರು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು - ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಬೋಧಿಸುವ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇನೂ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬಿಡುವದನ್ನೇ ಹೇಳಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅನರ್ಥವೆಂದಾದರೆ

ನಿಷೇಧವಚನಗಳೂ ಅನರ್ಥವೆಂದಾಗಿ ಅವುಗಳು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗುವದು. ಇದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗೆ ಕೂಡ ಸಮ್ಮತವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವೇದವಚನವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

(ಆ) ಅಭಾವಬುದ್ಧಿಯೇ ಔದಾಸೀನ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು. ಆ ಬುದ್ಧಿಯು ಸೌದೆಯನ್ನು ಸುಟ್ಟ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ತಾನೇ ಶಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ : ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನೆಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ - ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಕ್ತವಾಗಿದ್ದ ಕೊಲ್ಲುವಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಕೂಡದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ನಿವಾರಿಸುವದು ; ಆಗ ಕೊಲ್ಲುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಮಾಡದೆ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಾನೆ, ಅಷ್ಟೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೇನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಕೊಲ್ಲಕೂಡದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಹಾಗೆಯೆ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಬಿಡಬೇಕಾಗುವದಲ್ಲ ! ಅದರ ನಿವೃತ್ತಿಗಾದರೂ ಏನಾದರೂ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುವದೊ, ಇಲ್ಲವೊ ? - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು ಕೇಳಿಯಾನೆಂದು ಬೆಂಕಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸೌದೆಯನ್ನು ಉರಿಸುತ್ತಿರುವ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಆರಿಸುವದಕ್ಕೆ ನೀರು ಹಾಕುವದೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಇದರಂತೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿರೂಪವಾದ ಹನನಾದಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪರಿಹರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಾಂತರವು ಬೇಕು. ಸೌದೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸುಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಬೆಂಕಿಯು ತಾನೂ ಆರಿಹೋಗುವದು, ಆಗ ಅದನ್ನು ಆರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಾಂತರವೇನೂ ಬೇಡ ; ಇದರಂತೆಯೇ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಕೊಲ್ಲ ತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ' ಎಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಕೊಲ್ಲುವದೆಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಮೇಲೆ ತಾನೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಯತ್ನದ ಬಯಕೆಯಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಿಂತುಹೋಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಬಗೆಯ ನಿವೃತ್ತಿಬೋಧಕವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಉಪದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದಾಶಯವು.

(ಇ) ಆದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲದ ಉಪಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಭೂತಾರ್ಥವಾದಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರತಾತ್ಪರ್ಯಜ್ಞರು ಅವುಗಳು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಿರುವರೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು : ಯಾವದನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯುಂಟಾಗುವದೋ ಅದು ಪುರುಷಾರ್ಥವು. ಇಚ್ಛೆಯಿದ್ದರೆ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವನು, ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲ - ಹೀಗಿರುವ ಕರ್ಮವು ಪುರುಷಾರ್ಥವೆನಿಸುವದು. ಆದರೆ ಯಾವ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತೊಡಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ತೊಡಗುವನೋ ಅದು ಕ್ರತ್ವರ್ಥವು. ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗವಾಗದ ಕೆಲವು ಅರ್ಥವಾದಗಳಿವೆ,

ಅವುಗಳನ್ನೇ ಅನರ್ಥಕವೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಇಂಥಿಂಥ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದರಿಂದ ಅವು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಿವೆಯೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಆ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿಯೇ ಜ್ಞಾನದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಭಾವ.

ಅರ್ಥವಾದದಲ್ಲಿ ಮೂರು ವಿಧಗಳುಂಟು. ಅದನ್ನು ಈ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುತ್ತಾರೆ :

ವಿರೋಧೇ ಗುಣವಾದಃ ಸ್ಯಾದನುವಾದೋಽವಧಾರಿತೇ ।
ಭೂತಾರ್ಥವಾದಸ್ತದ್ಧಾನಾದರ್ಥವಾದಸ್ತ್ರಿಧಾ ಮತಃ ॥

(೧) ಗುಣವಾದ : 'ಆದಿತ್ಯೋ ಯೂಪಃ' (ಯೂಪವು ಸೂರ್ಯನು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಯೂಪವು ಸೂರ್ಯನೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು 'ಗುಣವಾದ'ವು, ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯನಂತೆ ಥಳಗುಟ್ಟುವದು ಎಂಬ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದು.

(೨) ಅನುವಾದ : 'ಅಗ್ನಿರ್ಹಿಮಸ್ಯ ಭೇಷಜಮ್' (ಬೆಂಕಿಯು ಚಳಿಗೆ ಔಷಧಿಯು) ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಯು ಹಿಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯೆಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದಿರುವದರಿಂದ ಇದು 'ಅನುವಾದ'ವು, ಎಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದಿಂದ ತಿಳಿದದ್ದನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಹೇಳುವದು.

(೩) ಭೂತಾರ್ಥವಾದ : 'ಇಂದ್ರೋ ವೃತ್ರಾಯ ವಜ್ರಮುದಯಚ್ಛತ್' (ಇಂದ್ರನು ವೃತ್ರನ ಮೇಲೆ ಹಾಕುವದಕ್ಕೆಂದು ವಜ್ರಾಯುಧವನ್ನೆತ್ತಿದನು.) ಇಂದ್ರನು ವಜ್ರವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೊಡೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ ; ಹೊಡೆದನೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇದು ವೇದವಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು 'ಭೂತಾರ್ಥವಾದ'ವು ಎಂದರೆ ನಡೆದದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಅರ್ಥವಾದವು.

ಯಾವ ಅರ್ಥವಾದವೇ ಆಗಲಿ ಸ್ವತಃ ಪುರುಷಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅರ್ಥವಾದಗಳು ಸರ್ವಥಾ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಒಂದಾನೊಂದು ವಿಧಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನಿಂದಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೆಳ್ಳಿಯನ್ನು ಬರ್ಹಿಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾನಮಾಡಿದಾತನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂವತ್ಸರದೊಳಗೇ ಅಳುತ್ತಾರೆ' - ಎಂಬ ಅರ್ಥವಾದವು ರಜತದಾನ

ವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇರುವದು ಒಳ್ಳೆಯದೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು. ಇಂಥವುಗಳಿಗೆ 'ನಿಂದಾರ್ಥವಾದ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಹೊಗಳುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ವಾಯುವೇ ಕ್ಷಿಪ್ರಗಾಮಿಯಾದ ದೇವತೆಯು' ಎಂದು ವಾಯುದೇವತೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವದರ ಮೂಲಕ ಆ ದೇವತೆಯ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕರ್ಮವು ಪ್ರಶಸ್ತವಾದದ್ದೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥವುಗಳಿಗೆ 'ಪ್ರಶಂಸಾರ್ಥವಾದ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹಿಂದೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳಿ ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೊಗಳುವವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : 'ಅಗ್ನಿಯು ದೇವತೆಗಳ ಅನ್ನಾದನಾಗ ಬೇಕೆಂದು ಅಗ್ನಿದೇವತಾಕವಾದ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದನು' ಎಂದು ಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಯಾಗವು ಪ್ರಶಸ್ತವೆಂದು ಹೊಗಳಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥವಾದಗಳಿಗೆ 'ಪರಕೃತ್ಯರ್ಥವಾದ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಹೀಗೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಅರ್ಥವಾದಗಳಿಗೆ 'ಪುರಾಕಲ್ಪ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಈ ಅರ್ಥವಾದಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಮೂಲಕ ಸಪ್ರಯೋಜನವೆನಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಮಾತ್ರ ಹಾಗಲ್ಲ, ಅವು ತಾವು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದ ಮೂಲಕವೇ ಸಪ್ರಯೋಜನವಾಗಿದೆ.

೪೩. (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಬ್ರಹ್ಮವಿಷಯವಾಗಿ ಶ್ರವಣಮಾಡಿದರೂ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರಿಯಾಗಿರುವನೆಂಬುದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವದರಿಂದ ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ : ಈ ವಾಕ್ಯದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೯೦ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : (ಅ) ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂದು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವವನು ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದು : ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದ ಹಾವಿನ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗಲಿ ಭಯಾದಿಗಳಾಗಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಇರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಹೇಳಿದ ರಜ್ಜುಸರ್ಪದೃಷ್ಟಾಂತಕ್ಕೂ ದಾರ್ಷ್ಟಾಂತಿಕಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ.

(ಆ) ಏಕೆಂದರೆ ವೇದಪ್ರಮಾಣದಿಂದುಂಟಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಹಗ್ಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ಹಗ್ಗದ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬಹುದಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ವೇದವಾಕ್ಯ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಆಗುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಜ್ಞಾನ

ವಾದರೆ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರವೂ ಅವಶ್ಯವಾಗಿ ತೊಲಗಿಯೇ ತೀರುವದು - ಎಂದು ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಿಯೇ ತೀರುವದೆಂದಾಗಲೀ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದಾಗಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರಿಗೆ ಆಗ್ರಹವಿಲ್ಲ ; ಆಗಲೂ ಬಹುದು, ಆಗದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಸಾರಿತ್ವ ವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅವರ ಮತ.

೪೪. (ಅ) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಮೇಲೆ ಅಶರೀರತ್ವ ವುಂಟಾಗುವದು, ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಉಂಟಾಗಲಾರದು : ಬ್ರಹ್ಮವೇ ತಾನೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಶರೀರವು ಬಿದ್ದುಹೋದ ಮೇಲೆ ಉಪಾಸಕನಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಾಯುಜ್ಯವು ದೊರೆಯುವದೆಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವದು.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಹಾಗಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶರೀರದಿಂದೊಡಗೂಡಿರುವದೆಂಬುದು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ : ನಮಗೆ ಶರೀರವು ಇರುವದೆಂಬುದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವೇ, ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನನಗೆ ಶರೀರವಿರುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಮುಕ್ತಿಯು. ಅದು ಜ್ಞಾನಸಮಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದು - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಆಶಯ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಶರೀರವಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ವಾಗಿ ಅವರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ :

(೧) ಅಶರೀರತ್ವವು ಕರ್ಮನಿಮಿತ್ತವಲ್ಲ, ಕೂಟಸ್ಥನಿತ್ಯವಾಗಿದೆ, ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಶ್ರುತಿಯನ್ನೂ ಹಿಂದೆಯೇ ೩೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ೯೧ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳ ಫಲವು ಶರೀರವು ಎನ್ನುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಶರೀರವು ಬೇಕು. ಶರೀರವಿದೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ - ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯು ತ್ತಿರುವಾಗ ಅದು ಇದೆಯೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ.

(೩) ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ಪಾಪಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಜನ್ಮದ ಶರೀರವು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಶರೀರವಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ.

(೪) ಶರೀರಸಂಬಂಧವು ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನಾದಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವದೊಂದು ಜನ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಅಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಶರೀರಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಸಿದ್ಧ ವಾದ ಶರೀರಸಂಬಂಧಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಕುರುಡನೊಬ್ಬನು ಕುರುಡರ ಸಾಲನ್ನೇ ನಡೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಮುಂದಾಳಾಗಿರುವನೆಂಬಂತೆ ಉಪಹಾಸ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೫) ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ೩೫ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ; ಕ್ರಿಯೆಯಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನು ವಿಕಾರಿಯೂ ಅನಿತ್ಯನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಯಾರಿಗೂ ಇಷ್ಟವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಅವನು ಕರ್ಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲಿ ಕರ್ಮದಿಂದ ಶರೀರಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದಾಗಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

(೬) ತಾನು ಯಾವ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಮಾಡದೆಯೇ ರಾಜನಂತೆ ಸನ್ನಿಧಿಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಅನಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡಬಹುದಲ್ಲ ? - ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಜನಿಗೆ ತನ್ನ ಸೇವಕರೊಡನೆ ಇರುವಂತೆ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಅನಾತ್ಮದೊಡನೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

(೭) ಆತ್ಮನು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನದಿಂದ ತಾನು ಶರೀರವುಳ್ಳವನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ - ಎಂಬುದು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸುಷುಪ್ತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಶರೀರದ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದು ನಮಗೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ.

(೮) ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃತ್ವವು ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಆಗಿರುವ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ವಿಧಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೊರಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ಆ) (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : **ಆತ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ದೇಹದಲ್ಲಿರುವ ಅಭಿಮಾನವು ಗೌಣವೇ ಹೊರತು ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯಿಂದಾದದ್ದಲ್ಲ** : ಇದು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನನುಸರಿಸಿರುವ ದೇಹಸತ್ಯತ್ವವಾದಿಗಳ ಪಕ್ಷವು. ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಉಪಾಸನೆಯಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವವರಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಉಪಾಸನೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೂ ಉಪಾಸಕನಾದ ಜೀವನಿಗೂ ಭೇದವಿರುವದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದರಿಂದಲೂ ಶರೀರದಲ್ಲಿ ನಾನೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಗೌಣವೆಂಬ ವಾದವನ್ನೇ ಅವರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಸಿದ್ಧಾಂತ) : (೧) **ದೇಹವೇ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಚಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ 'ನಾನು' ಎಂದು ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವನ್ನೂ ಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಗೌಣವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದಕ್ಕಾದೀತು ?** ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬೇರೊಂದೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಆ ಮೂಲವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವಿರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೋಟುಮರವನ್ನು ಒಬ್ಬನು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನೆಂದು ಎಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮೋಟುಮರವೆಂದು ಅರಿವು ಇರುವದಿಲ್ಲ. ದೇಹವು ತಾನೆಂದು ಅರಿಯುವಾಗಲೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ; ಆಗ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ

ದೇಹಾತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನವೇ, ಗೌಣವಲ್ಲ - ಎನ್ನಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸಿಂಹವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಸಿಂಹದಂತೆ ಕ್ರೌರ್ಯಾದಿಗಳುಳ್ಳವನೆಂದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಗೌಣಜ್ಞಾನವಿರುವಾಗಲೂ ಸಿಂಹವು ಕೇಸರಾದಿಗಳುಳ್ಳ ಮೃಗವೆಂದೂ ಕೇಸರಾದಿಗಳಿಲ್ಲದ್ದು ಸಿಂಹವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದು ಈ ಮನುಷ್ಯನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಅನ್ವಯವ್ಯತಿರೇಕಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗೌಣ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಗಳ ವಿಂಗಡವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ದೇಹಾತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗೌಣವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದೇ ಇಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

(೨) ಆತ್ಮ, ಅನಾತ್ಮ - ಇವೆರಡನ್ನೂ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಕೂಡ ಆಡುಕುರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುವ ಮೂಢರಂತೆಯೇ ಈ ಶಬ್ದಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗದೆ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ : ಆತ್ಮನು ಕರ್ತೃವೆಂದೂ ಅಹಂಪ್ರತ್ಯಯಗಮ್ಯನೆಂದೂ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವನೆಂದೂ ಮೀಮಾಂಸಕರೇ ಮುಂತಾದವರು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತಾರಷ್ಟೆ. ಆದರೂ ಅವರಿಗೆ ಇಂಥ ಸ್ವರೂಪವು ಆತ್ಮವು, ದೇಹಾದಿಗಳು ಅನಾತ್ಮವೇ - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರಿವು ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವರು ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೂ ಹಾಗೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಮರವು, ಇದು ಮನುಷ್ಯನು - ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಒಂದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಅಥವಾ ಗೌಣವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆಯೂ ವ್ಯವಹರಿಸುವಂತೆಯೂ ಆತ್ಮನನ್ನು ದೇಹವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಂದೂ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದಾರೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೇ ವಿರುದ್ಧವೆಂಬುದು ಆತ್ಮವಾದಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅನುಭವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹಾದಿಗಳೂ ಆತ್ಮನೂ ‹ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ದೇಹಾತ್ಮಭ್ರಾಂತಿಯು ಗೌಣವೆಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರೂ, - ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂದು ತಾರ್ಕಿಕರೂ ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ನಾನು ಎಂಬ ಅರಿವು ಆಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸ್ಥಿರನಾಗಿರುವ ಆತ್ಮನು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಬೌದ್ಧರು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎಂಬ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯೂ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗವೂ ಗೌಣವೆಂದು ಹೇಳುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯು ಮಿಥ್ಯೆಯೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತವಾದದ್ದು.

೪೫. (ಅ) ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಿಯು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅಶರೀರನಾಗಿರುವನೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು : ಹಿಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನಿಗೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯು

ಯಾವಾತನಿಗೆ ಅಳವಡುವದೋ ಅವನಿಗೆ ಅಶರೀರತ್ವವೆಂಬುದು ನಿತ್ಯಸಿದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಶರೀರತ್ವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೇ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳು ಹೊರಟಿರುವದೆಂದೂ ಹೇಳುವ ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಪಕ್ಷವು ಶ್ರುತಿಯುಕ್ತ್ಯನುಭವಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಭಾವ.

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಶರೀರನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶ್ರುತಿಸ್ಮೃತಿಗಳು : ಹಿಂದೆಯೇ (೩೧ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ) ಇಂಥ ಕೆಲವು ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಶರೀರವಿರುವದೆಂದು ಲೋಕದ ಜನರು ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಜ್ಞಾನಿಯು ಅಶರೀರನಾಗಿರುವನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೆರಡು ಶ್ರುತಿಗಳನ್ನೂ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಕರ್ಮವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವ ಒಂದು ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

''ತದ್ಯಥಾಹಿನಿರ್ಲ್ವಯನೀ ....'' ಈ ಶ್ರುತಿಯು ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಮಂತ್ರದ ಹಿಂದುಗಡೆಯಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮೈವ ಸನ್ ಬ್ರಹ್ಮಾಪ್ಯೇತಿ' (ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಡಗುವನು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸೇರುತ್ತಾನೆಂದು ಉಪಚಾರದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಆ ಶ್ರುತಿಯ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಾಣಗಳು ಶರೀರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತ ಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳುವವರ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅದು ಹೊಂದುವಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ಶ್ರುತಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಮಂತ್ರವೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ (ತದಪ್ಯೇಷ ಶ್ಲೋಕೋ ಭವತಿ) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ 'ಅತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮ ಸಮಶ್ನುತೇ' (ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮಾತಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರವಾದ ಅಶರೀರತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಧಕವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹಾವು ತನ್ನ ಪೊರೆಯನ್ನು ಹುತ್ತದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಮೇಲೆ ಅದು ತಾನೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತದೆ ; ಆಮೇಲೆ ಆ ಪೊರೆಗೂ ಸರ್ಪಕ್ಕೂ ಯಾವಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ಮೊದಲು ಕಾಮಕರ್ಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ತಾನು ಸಶರೀರನೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದಮೇಲೆ ''ನಾನು ಅಶರೀರನೆ, ನಾನು ಪ್ರಾಣಶಬ್ದವಾಚ್ಯನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ, ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪನೇ,

ಚೈತನ್ಯಜ್ಯೋತಿಯೇ'' ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಯವುಳ್ಳವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಆಗ ಶರೀರದ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

''ಸಚಕ್ಷುರಚಕ್ಷುರಿವ......'' ಇದು ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯೆಂಬುದು ತಿಳಿಯದು. ಕನ್ನಡಾನುವಾದದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇವನು ಲೋಕದ ಜನರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಣ್ಣುಳ್ಳವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಆದರೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದವನಂತೆಯೇ ಇರುವನು ; ಏಕೆಂದರೆ ರೂಪವೆಂಬುದು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಇದೆಯೆಂದು ಇವನು ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆಯೇ ಶಬ್ದಾದಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಪಂಚವು ಈತನ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, 'ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವು, ಅದೇ ನಾನು' ಎಂಬುದೇ ಇವನ ಜ್ಞಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು 'ಅಚಕ್ಷುಃ ಸಚಕ್ಷುರಿವ' ಎಂದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಪರಮಾರ್ಥದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕಣ್ಣಿಲ್ಲದವನೇ, ವ್ಯವಹಾರದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಕಣ್ಣುಳ್ಳವನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಯೋಜನೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗೆ ಶರೀರವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

''ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞಸ್ಯ ಕಾ ಭಾಷಾ'' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸ್ಮೃತಿಯು ಕೂಡ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಯಾವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ : ಸ್ಥಿತಪ್ರಜ್ಞನು ಕಾಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಟ್ಟು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ತಾನು ತುಷ್ಟ ನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ, ಸುಖದುಃಖಗಳ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ, ಯಾವದು ಬಂದೊದಗಿದರೂ ರಾಗದ್ವೇಷಗಳುಳ್ಳವನಾಗುವದಿಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಗಿ ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾನೆ, ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮಿಕ್ಕದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅವನ ಪಾಲಿಗೆ ಕಗ್ಗತ್ತಲೆಯ ರಾತ್ರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಅವನು ಪರಮಶಾಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವದೂ ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬುವರ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವ.

೪೬ . ಯಾವನಿಗಾದರೆ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಂಸಾರವು ಇದ್ದುಕೊಂಡಿರುವದೋ ಅವನು ತಾನು ಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ : ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಜ್ಞಾನವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಸಂಸಾರದ ಅಭಿಮಾನವು ತೊಲಗಿದ್ದೇ ಗುರುತು, ಆ ಫಲವು ಸಾಕ್ಷಾತ್ತಾಗಿ ಕಾಣದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರಿಯಬೇಕೇ ಹೊರತು ಜ್ಞಾನಿಗೂ ಸಂಸಾರಿತ್ವವುಂಟೆಂದೂ ಅವನೂ

ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ- ಎಂದು ಭಾವ.

೪೭. **(ಅ) ಶ್ರವಣದಂತೆ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯುವದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಧಿಸಿದೆ :** ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲದ ಸಂಗ್ರಹವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ವಿಧಿಸಿದೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯು "ಶ್ರವಣವಾದ ಮೇಲೂ ಮನನ ನಿದಿಧ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರವಣಮಾತ್ರದಿಂದ ಸಂಸಾರಿತ್ವಭ್ರಾಂತಿಯು ತೊಲಗುವದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ" ಎಂದು ಹಿಂದೆ (ಪುಟ ೯೦ರಲ್ಲಿ) ಹೇಳಿದ್ದನಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವಾಗಿರುವ ಈ ಭಾಷ್ಯವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕನ್ನಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣವನ್ನು ವಿಧಿಸಿರುವದು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆಂದೋ ಮನನನಿಧಿಧ್ಯಾಸನಗಳೂ ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೇ ವಿಹಿತವಾಗಿವೆ. ಜ್ಞಾನವಾಗುವವರೆಗೂ ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿ ಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು - ಎಂಬುದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವು ; ಆದರೆ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗದೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಮನನಾದಿಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಜ್ಞಾನವಾದಮೇಲೂ ಮಾಡಬೇಕಾದದ್ದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಆಶಯವು. ಇದು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ವಿನಿಯೋಗಮಾಡಿದ್ದರೆ ಆಗ ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗುತ್ತಿತ್ತು, ಆದರೆ ಹಾಗಿಲ್ಲ : ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರವಣದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡದ್ದಾಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಆಗ ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೆಂಬ ವಿಧಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಭಾವ.

ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಗಳಾದ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಶ್ರವಣ, ಮನನ, ನಿದಿಧ್ಯಾಸನ- ಇವು ಮೂರನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿದೆಯೆಂದೇನೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುವದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ 'ನಿದಿ ಧ್ಯಾಸಿತವ್ಯಃ' ಎಂಬುದೊಂದೇ ವಿಧಿಯು. ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯ ಶ್ರವಣ ದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡು ಮನನದಿಂದ ಆ ಅರಿವನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಶರೀರವು ಬಿದ್ದು ಹೋಗುವವರೆಗೂ ಹೀಗೆಯೇ ಉಪಾಸನೆಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಸತ್ತಬಳಿಕ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುವದೆಂಬ ಮೋಕ್ಷವು ಲಭಿಸುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಅವರ ಮತವು. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದ ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣವೊಂದೇ ಸಾಕಾಗುವದು, 'ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರುತಿಯು ಅದನ್ನೇ ವಿಧಿಸಲಿ ; ಆದರೆ

ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಇವೆಯಲ್ಲ, ಅವು ನಿಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ದೋಷವನ್ನು ಹೊರಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ''ಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳೆರಡನ್ನೂ ವಿಧಿಸಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ'' ಎಂದು ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಸಮಾಧಾನಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕಾರ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ನೀವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವವರೆಗೂ ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ದೋಷವನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತಾಗುವದಿಲ್ಲ' ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರವಣಮನನನಿದಿಧ್ಯಾಸನಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಇದೇ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರದವರು ಹೇಳಿರುವದನ್ನೂ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಮಾಲೋಚನೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

೪೮. (ಅ) ಮತ್ತು ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ 'ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವದು, ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ : ವೃತ್ತಿಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿಲ್ಲ ; ಅವರ ಮತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವದು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಲ್ಲ, ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (ಎಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು). ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದಿರಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಮತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತೇ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ವೇದಾಂತಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿರುವದರಿಂದಲೂ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಹೊಂದುಗಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

(ಆ) ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಉಪಾಸನಾ ವಿಧಿಯನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುವದಾಗಿದ್ದರೆ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ : ವೇದಾಂತ ವಚನಗಳು ವಿಧಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಭೂತವಸ್ತುರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದನ್ನೇ ಹೇಳುವದಾದರೆ ವಿಧಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನಾವಿಧಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕಮಾಡಿಬಿಡಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬುದು ಮಾನಸಿಕಕರ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೇನೂ ಉಳಿಯುವದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದೆಯೆ, ಅಥವಾ ಬ್ರಹ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯು ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಕ ವಾಗಿದೆಯೆ - ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯುಂಟು. ಅದನ್ನು ೨ ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲಾಗುವದು.

(ಇ) ಒಂದು ವೇಳೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರೂ 'ಅಥಾತಃ ಕ್ರತ್ವರ್ಥಪುರುಷಾರ್ಥ - ಯೋರ್ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ 'ಅಥಾತಃ ಪರಿಶಿಷ್ಟಧರ್ಮ - ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು : ಜೈಮಿನೀಯಮೀಮಾಂಸದ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ 'ಶೇಷ' ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರತುವಿಗೆ ಶೇಷವಾದದ್ದು ಯಾವದು ? ಪುರುಷನಿಗೆ ಶೇಷವು ಯಾವದು ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ 'ಅಥಾತಃ ಕ್ರತ್ವರ್ಥ ಪುರುಷಾರ್ಥಯೋರ್ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರವು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಶೇಷಸಾಮಾನ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ವಿಶೇಷವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಉಪಾಸನಾರೂಪವಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದರೆ 'ಅಥಾತಃ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' (ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದಿರುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡ ಬೇಕು) ಎಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಪ್ರತಿಪತ್ತಿಗೆ ಎಂದರೆ ಉಪಾಸನೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನಾಗಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಅದರ ಶೇಷತ್ವವನ್ನಾಗಲಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

ಈಗಿನ ದ್ವೈತಿವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಕಾರರಂತೆ ಉಪಾಸ್ಯತ್ವವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಮತವೂ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯದಿಂದಲೇ ಖಂಡನೆಯಾದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿರಿ.

(ಈ) ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯದ ಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೋ ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ "ಇನ್ನು ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಮಾಡಬೇಕು" ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುವದು ಹೊಂದುತ್ತದೆ : ಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬೇರೆಯಿರುವದಿಲ್ಲ. ಕರ್ಮಕಾಂಡ ದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಧಿಗೆ ಶೇಷವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಅಜ್ಞಾನವೂ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಾದ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥವೂ ನಾಶವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳು ವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಷಯವು ಅಗತಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂದರೆ ಮೊದಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ವಾಗಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ತಿಳಿಸುವದೆಂಬ ದೋಷವು ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬರುವದಿಲ್ಲ.

ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮದ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಿದೆಯಾದರೂ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ನ್ಯಾಯವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿರುತ್ತದೆ ; ಉಪಾಸನೆಯೇನೂ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯವಲ್ಲ.

ಉಪಾಸನೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಏಕೆ ಹೇಳಿರುವರೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂದೇಕೆ ಸೂತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

೪೯. (ಅ) ಆದ್ದರಿಂದ 'ನಾನು ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವೆನು' ಎಂದು ಅರಿಯುವವರೆಗೇ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧಿಗಳೂ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇರುವವು : ವಿಧಿಗಳಿಗೂ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೂ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯೆಂದೂ ನಾನು ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃ ರೂಪನೆಂದೂ ತಿಳಿಯುವ ಪ್ರಮಾತೃವು ಬೇಕು. 'ನಾನು ಕರ್ತೃವಲ್ಲ, ಭೋಕ್ತೃವಲ್ಲ ; ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲಭೇದವೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸ್ವರೂಪನಾದ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾದರೆ ಅಂಥ ಪ್ರಮಾತೃವೇ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ವಿಧಿಗಳೂ ಇಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

(ಆ) ಬಿಡುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವದಕ್ಕಾಗಲಿ ಆಗದ ತನಗೆರಡನೆಯ ದಿಲ್ಲದ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಪ್ರಮಾತೃವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವದರಿಂದ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಇರಲೇ ಅರವು : ಇಲ್ಲಿರುವ ಒಂದೊಂದು ಮಾತಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವಾದಾಗ,

ಆತ್ಮನು ಬಿಡತಕ್ಕವನಲ್ಲ, ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವನಲ್ಲ : ಕ್ರಿಯೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರು ವದು ಬಿಡುವದಾಗಿರಬೇಕು, ಅಥವಾ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮವಿಷಯಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಆತ್ಮನು ತನಗೆರಡನೆಯದಿಲ್ಲದವನು : ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಫಲವಿಲ್ಲ. ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಯಿಲ್ಲ, ಆ ಕ್ರಿಯೆಗೆಂದು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಾರಕಗಳೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಗೆ ವಿಷಯವಿಲ್ಲ, ಪ್ರಮಾತೃವಿಲ್ಲ : ಪ್ರಮಾಣ ಗಳಿಗೆ ಪ್ರಮಾತೃವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕಫಲರೂಪವಾದ ವಿಷಯ ಗಳಿರಬೇಕು, ಆಶ್ರಯನಾದ ಪ್ರಮಾತೃವಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿಯಾ

ಕಾರಕಾದಿಗಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ದೇಹಾದಿಸಂಬಂಧವಿರುವ ಪ್ರಮಾತೃವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ವಿಧಿಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಲಿ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗಲಿ ಜ್ಞಾನವಾದ ಮೇಲೆ ಇರಲಾರದಾದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದೂ ಅದರಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳುವದು ಯುಕ್ತ್ಯನುಭವವಿರುದ್ಧವಾದ ಮಾತೆಂದು ಭಾವ.

(೯) ದೊಡ್ಡವರೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರಮಾಣವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾರವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮತ್ತೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉದಾಹರಿಸಿರುವದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಇವು ಎಲ್ಲಿಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ. 'ಈ ವಿಷಯವು ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ಲೋಕಗಳಿಂದ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ಪಂಚಪಾದಿಕಾಕಾರರು ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನಿಗಳ ಗಾಥೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ' ಎಂದು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಆಚಾರ್ಯ ಸುಂದರಪಾಂಡ್ಯರದ್ದೆಂದು ಸೂತಸಂಹಿತೆಯ ಮುಕ್ತಿಖಂಡ ೪-೧೩ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಇದರ ನಿಜಾಂಶವು ಏನಾದರೂ ಇರಲಿ, ಶ್ಲೋಕಗಳ ತಾತ್ಪರ್ಯವು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ :

(೧) "ಗೌಣಮಿಥ್ಯಾತ್ಮನೋಽಸತ್ತ್ವೇ ...." : ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಹೊಲ, ಹಣ - ಮುಂತಾದವು ತನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವವೆಂದು ತಿಳಿದೂ ಅವುಗಳ ಸುಖದುಃಖಗಳಿಂದ ತನಗೇ ಸುಖದುಃಖವಾಗುವದೆಂಬ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನವು ಗೌಣವು. ಆದಕಾರಣ ಇವುಗಳು 'ಗೌಣಾತ್ಮ'ವೆನಿಸಿವೆ. ದೇಹ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಪ್ರಾಣ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ನನ್ನದೆಂಬ ಬುದ್ಧಿಯು ಮಿಥ್ಯಾಭಿಮಾನವು ; ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹಗ್ಗವನ್ನು ಹಾವೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವಾಗ ಹಗ್ಗದ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆ ದೇಹಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾಭಿಮಾನವಿರುವವರೆಗೂ ಪರಮಾರ್ಥರೂಪದ ಆತ್ಮನ ಅರಿವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇಹಾದಿಗಳು 'ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮ'ವೆನಿಸಿವೆ. 'ಸದ್ರೂಪವಾದ ಅದ್ವಿತೀಯಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನು,

ನನಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವದೂ ಸತ್ಪದಾರ್ಥವು ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ' - ಎಂಬ ತಿಳಿವು ಉಂಟಾದಾಗ ಈ ಗೌಣಮಿಥ್ಯಾತ್ಮರಿಬ್ಬರೂ ಅಸತ್ತಾಗುವರು. ಆಗ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವೇನು ಇರುವದು ? ಏನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಗೌಣಾತ್ಮರಾದ ಪುತ್ರಾದಿಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಮಿಥ್ಯಾತ್ಮಗಳಾದ ದೇಹಾದಿಗಳಿಗಾಗಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕಾರ್ಯವು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ ; ಆಗ ಅವನು ಇದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಇದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು - ಎಂದು ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ನಾನು ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಆಯಾಸರೂಪವಾದ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನು ಎಂದಿಗೂ ತೊಡಗುವದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಅವನು ಅದ್ವಿತೀಯಸದ್ರೂಪನಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಕಾಮವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಾಮಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಿರುವದಿಲ್ಲ, ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ತನಗಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ತನ್ನವರಿಗೆ ಕೂಡಿಹಾಕಬೇಕೆನ್ನುವ ಸಂಭವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಈ ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೃ. ೪-೪-೧೨ರ ಸೂಚನೆಯಿದೆ.

(೨) "ಅನ್ವೇಷ್ಟವ್ಯಾತ್ಮವಿಜ್ಞಾನಾತ್ ...... " : "ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಪಾಪವಿಲ್ಲ, ಮುಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಮರಣವಿಲ್ಲ, ಶೋಕವಿಲ್ಲ, ಹಸಿವಿಲ್ಲ ; ನೀರಡಿಕೆಯಿಲ್ಲ, ಅವನು ಸತ್ಯಕಾಮನು, ಸತ್ಯಸಂಕಲ್ಪನು ; ಅವನನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು, ವಿಚಾರಮಾಡಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಛಾ. ೮-೭-೧) ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆತನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ವಿಚಾರಮಾಡುವದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ತಾನು ಪ್ರಮಾತೃವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆಗ ಇವನಿಗೆ ಅಂತಃಕರಣಾದಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿಯೂ ಇದೆಯೆಂಬ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಆತ್ಮನನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕೊಂಡು ಅರಿತಾಗ, ಮೊದಲು ಪ್ರಮಾತೃವೆಂದೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ತಾನೇ ಆ ಪಾಪಾದಿ ರಹಿತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನು - ಎಂಬರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅಂತಃಕರಣ ವಾಗಲಿ ಅದರ ಸಂಬಂಧವಾಗಲಿ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗಿಬಿಡುವದ ರಿಂದ ಆಗ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಿಂದಿನ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಇಂಥದೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿಯು ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಿಗೆ ಪ್ರಮಾಣವ್ಯವಹಾರವೂ ಅಂಟುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

(೩) "ದೇಹಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯೋ ಯದ್ವತ್....." ಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವವು ಹೋಗುವದೆಂದಾದರೆ ಆಗ ಪ್ರಮಾಣವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದಾಗುವ ದಿಲ್ಲವೆ ? ಅಬಾಧಿತವಾಗಿರುವದನ್ನೇ ಅಲ್ಲವೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು ? -

ಎಂಬ ಶಂಕೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತಪ್ರಾಕೃತರಾದವರು ದೇಹವೇ ತಾವೆಂದು ತಿಳಿದು ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನಿಷ್ಟವಾದದ್ದನ್ನು ತೊಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿಯೂ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವಿಚಾರದಿಂದ ದೇಹಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನು ಇದಾನೆಂದೂ ಅವನು ಜನ್ಮಾಂತರಲೋಕಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಮಾಡಿದ ಕರ್ಮಫಲಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವನೆಂದೂ ತಿಳಿದಮೇಲೆ ದೇಹಾತ್ಮಬುದ್ಧಿಯು ಅಪ್ರಮಾಣವಾಗಿಬಿಡುವದು. ಇದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯಕರ್ಮವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ದೇಹಾತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯೇನೂ ಆಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಇದರಂತೆಯೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪರಮಾತ್ಮನು ಒಬ್ಬನೇ ಎಂದೂ ಅವನು ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವರಹಿತನೆಂದೂ ತಿಳಿದಾಗ ಲೌಕಿಕಪ್ರಮಾಣಗಳು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವ ಕರ್ತೃತ್ವ ಭೋಕ್ತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯೂ ಪ್ರಮಾತೃತ್ವಬುದ್ಧಿಯೂಬಾಧಿತವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಇವು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಶ್ಲೋಕದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು.

ಹಾಗಾದರೆ ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮಜ್ಞಾನವೂ ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದಲ್ಲ ! - ಎಂದು ಶಂಕಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಧಿತವಾಗುವದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಿರಬೇಕು ; ಅದ್ವಿತೀಯಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಧಕವಾದ ದ್ವಿತೀಯಜ್ಞಾನವಾಗಲಿ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಜ್ಞಾನವೂ ಬಾಧಿತವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಅಂಜಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಿರುವದಿಲ್ಲ.

''ಚತುಃಸೂತ್ರಿ'' : ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೂತ್ರದ ಭಾಷ್ಯವು ಮುಗಿಯುತ್ತಲೂ 'ಇತಿ ಚತುಃಸೂತ್ರೀ ಸಮಾಪ್ತಾ' (ಇಲ್ಲಿಗೆ ಚತುಃಸೂತ್ರಿಯು ಮುಗಿಯಿತು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಮುದ್ರಿತಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಉತ್ತಮವರ್ಗದ ಕೈಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವದಿಲ್ಲ ; ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಇರುವದು ಯುಕ್ತವೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಮುಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದ ವಿಷಯವೂ ಸೇರಿದರೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯ ಸಮನ್ವಯವು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗುವದೆಂಬುದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವಾದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚತುಃಸೂತ್ರಿಗೇ ಒಂದು ಗ್ರಂಥಭಾಗವಾಯಿತೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಆಚಾರ್ಯರೂ ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಯೇ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂತ ಎಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

☆ ☆ ☆

೫. ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ

೫೦. (೧) ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣದ ಅವತರಣಿಕೆ : ಈ ಅವತರಣಿಕೆಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವೇನೆಂದರೆ 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಉಪಾಸ್ಯಬ್ರಹ್ಮ ವಿಚಾರವು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವೃತ್ತಿಕಾರರೂ ಕಾರ್ಯನಿರಪೇಕ್ಷಸಿದ್ಧಬ್ರಹ್ಮದ ವಿಚಾರವೇ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಸಮನ್ವಿತವಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಲಕ್ಷಣವು ಸಿದ್ಧರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮದ್ದೇ ಆದ ಮೇಲೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಏತಕ್ಕೆ ಹೇಳಬಾರದು ? - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳು ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಪಕ್ಷವು ಸಮ್ಮತವಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೇ ಊಹಿಸ ಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆ ಅನುಮಾನವನ್ನೇ ಶಾಸ್ತ್ರವಚನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅನುಮಾನಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬಂದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನುಮಾನಗಮ್ಯವಲ್ಲವೆನ್ನುವದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಯುಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯ ವಾಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವವರೆಗೆ ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನ್ಮಾದಿಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೇ ಅನ್ವಯಿಸುವವೆಂದು ನಿರಾಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಹೊರಟಿದೆ.

(೨) ಹೀಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೆಂಬ ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳ ವಾಗಿಯೂ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಯಾವ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಲುಗಡೆಯಾಗುವವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಯಿತು : ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇನೆಂದರೆ :

(ಅ) ವೇದಾಂತವಚನಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಪ್ರಯೋಜನವು : ಶರೀರಾದಿಸಂಬಂಧಗಳುಳ್ಳ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃರೂಪನಾದ ಆತ್ಮನೇ ನಾನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವದರಿಂದ ಸಂಸಾರಾನರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೇದಾಂತ

ವಚನಗಳಿಂದ ಕರ್ತೃಭೋಕ್ತೃವಲ್ಲದ ಸರ್ವಾತ್ಮನಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ನಾನು - ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ಈ ಅನರ್ಥವು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದು 'ಅಥಾತೋ ಬ್ರಹ್ಮ ಜಿಜ್ಞಾಸಾ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಸೂತ್ರದ ಸೂಚನೆ.

(ಆ) ಅವು ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವಾಗಿವೆ: ವೇದಾಂತವಚನಗಳು ಕರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ, ನಿರರ್ಥಕವೂ ಅಲ್ಲ; ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ವೇದಾಂತ ವಚನಗಳೇ ಪ್ರಮಾಣವು. ಇದು ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದ ಒಂದನೆಯ ವರ್ಣಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವಾಗಿಯೂ' ಎಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವಾಗಿಯೂ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದೆಂದೂ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪ ವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ವೇದಾಂತವಚನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಯಿತು.

ವೈಶೇಷಿಕರು ಆತ್ಮನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ರಾಮಾನುಜಾದಿವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಅಂಥ ಈಶ್ವರನನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪಕ್ಷವು ಬ್ರಹ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮಸಮನ್ವಯದಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

(ಇ) ವೇದಾಂತವಚನಗಳು ಯಾವ ಕರ್ಮದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮ ದಲ್ಲಿ ನಿಲುಗಡೆಯಾಗುತ್ತವೆ : ಕೆಲವು ವಚನಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡು ತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿವೆಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಏಕೆಂದರೆ ಉಪಾಸನಾದಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಬ್ರಹ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಉಪಾಸನೆಗೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹಿಂದಿನ ಅಧಿಕರಣದ ಎರಡನೆಯ ವರ್ಣಕದ ಸೂಚನೆ.

(ಈ) ಈ ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ : 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವದೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿರು ತ್ತದೆ ; ಅದು ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಿರುವದೆಂಬುದನ್ನು ಆ

ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಖಂಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯಸೂತ್ರಾರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವಸರ್ವಜ್ಞತ್ವಗಳನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

(ಉ) ಆದರೆ ಸಾಂಖ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಬೇರೆ ಪ್ರಮಾಣಗಳಿಂದಲೇ ಅರಿಯಬಹುದೆಂದೆಣಿಸಿ ಪ್ರಧಾನವೇ ಮುಂತಾದ ಬೇರೆಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅನುಮಾನಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಊಹಿಸಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿರುವದೆಂತ ಹೊಂದಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಂಖ್ಯರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ: (೧) ಸೃಷ್ಟಿವಿಷಯವಾದ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ವತಃ ಬೇರೊಂದು ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವದಿಲ್ಲ ; ಅನುಮಾನದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವು ಅನುವಾದಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(೨) ಪ್ರಧಾನಪುರುಷಸಂಯೋಗಗಳು ನಿತ್ಯಾನುಮೇಯವಾಗಿವೆ :

ಶಬ್ದಾದಿಗಳು ಶ್ರೋತ್ರಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ತಿಳಿಯಬರುತ್ತವೆ. ಗುರುತಿನಿಂದ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೋಡವು ತಲೆಯಮೇಲೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಮಳೆಬರುವದೆನ್ನುತ್ತೇವೆ; ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವವತ್ - ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಮುದ್ರದಿಂದ ಒಂದು ತೊಟ್ಟು ನೀರನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದು ಉಪ್ಪಾಗಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಉಳಿದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಉಪ್ಪಾಗಿದೆಯೆಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೆ ಶೇಷವತ್ - ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಯಾವನಾದರೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದು ಸ್ಥಳವನ್ನುಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು, ಮೊದಲು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಚಂದ್ರನು ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕಂಡರೆ ಚಂದ್ರನು ಚಲಿಸುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತೇವೆಯಷ್ಟೆ ; ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟ - ಅನುಮಾನವೆಂದು ಹೆಸರು). ಅನುಮಾನದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಲಾಗದ್ದನ್ನು ಆಪ್ತವಚನದಿಂದಲೂ ಶ್ರುತಿಯಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಪುರುಷರನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯತೋದೃಷ್ಟಾನುಮಾನದಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೇಗೆಂದರೆ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರ್ಯವು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವದೋ ಅದೇ ಪ್ರಧಾನವು ; ಅಚೇತನವು ಚೇತನದಂತೆ ತೋರುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾತೃವಾದ ಚೇತನರೂಪನಾದ ಪುರುಷನು ಬೇರೆ ಇರಬೇಕು, ಪ್ರಧಾನಪುರುಷರ ಸಂಯೋಗವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಸಾರವಾಗಲಾರದು, ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಯೋಗವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಭಾವ.

ಕಣಾದರ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ: (೧) ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವು ಈಶ್ವರನು, ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಈಶ್ವರನೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೇ.

(೨) ಅಣುಗಳು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣ.

ಸಮವಾಯಿ, ಅಸಮವಾಯಿ, ನಿಮಿತ್ತ- ಎಂದು ವೈಶೇಷಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳುಂಟು. ಯಾವ ಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾರ್ಯವು ನಿಂತಿರುವದೋ ಅದನ್ನು ಸಮವಾಯಿ ಕಾರಣವೆಂದು ಅವರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾದ ಗಡಿಗೆಯು ಮಣ್ಣನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಮಣ್ಣು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವು. ಇದನ್ನೇ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ 'ಉಪಾದಾನಕಾರಣ' ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಜನಕವಾಗಿದ್ದೂ ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ 'ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣ' ವೆಂದು ಹೆಸರು ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುಂಬಾರನೂ ಅವನ ತಿಗರಿ, ಕೋಲು ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಗಡಿಗೆಗೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲದ್ದೇ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವು ; ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯಾವದಾದರೊಂದು ದ್ರವ್ಯವು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಅದರ ಅವಯವಗಳ ಸಂಯೋಗವು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಆದರೆ ದ್ರವ್ಯವು ಆ ಸಂಯೋಗದಲ್ಲಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅವಯವಗಳಲ್ಲಿ ರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಯವಸಂಯೋಗವು ದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇದರಂತೆ ಆ ಸಂಯೋಗವು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕುಂಬಾರನು ಕಾರ್ಯವಾದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಇರುವಂತೆ ಕಾರ್ಯವಾದ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಟಸ್ಥವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ದ್ರವ್ಯದೊಡನೆ ಅದುಕೂಡ ಅವಯವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಯವಸಂಯೋಗವು ಕಾರ್ಯದ್ರವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮವಾಯಿಯೂ ಅಲ್ಲದೆ ನಿಮಿತ್ತವೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಗುಣವು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣವೋ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆಯೋ 'ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತದಲ್ಲಿ ಸಮವಾಯಿ, ಅಸಮವಾಯಿ, ನಿಮಿತ್ತ - ಎಂದು ಮೂರು ಬಗೆಯ ಕಾರಣಗಳಿರುವದರಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅಣುಗಳು ಸಮವಾಯಿಕಾರಣವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಉಪಾದಾನ, ನಿಮಿತ್ತ - ಎಂದು ಎರಡೇ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಸಾಂಖ್ಯಾದಿಗಳ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಮವಾಯಿಕಾರಣವೂ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೇ ಆಗುತ್ತದೆ ; ಉಪಾದಾನವಲ್ಲದ್ದೆಲ್ಲ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುವದರಿಂದ 'ಅಸಮವಾಯಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಕಾರಣ ವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರದಾನವೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದೂ ಕಾಣಾದರು ಅಣುಗಳೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಈಶ್ವರನನ್ನು ಒಪ್ಪುವದೇ ಇಲ್ಲ ; ಕಾಣಾದರು ಈಶ್ವರನು ಬರಿಯ ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ವೇದಾಂತೋಕ್ತಲಕ್ಷಣವು ತಾವು ಹೇಳುವ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತವಾಗಿರುವದೆಂದು ಅವರು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವು ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಕ್ಕೂ ಗೋಚರವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅನುಮಾನಸಿದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವರು ಹಟಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ.

(ಊ) ಪದವಾಕ್ಯಪ್ರಮಾಣಜ್ಞರಾದ ಆಚಾರ್ಯರು ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ಪರ್ಯವೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯಾಭಾಸಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ : ಬಾದರಾಯಣರು ಪದಜ್ಞರು, ಅವರು ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಸರ್ವಜ್ಞಾದಿಪದಗಳು ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಿಗೆ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲರು. ಇದರಂತೆ ಅವರು ವಾಕ್ಯಜ್ಞರು, ಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರದ ನ್ಯಾಯವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಉಪನಿಷದ್ವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲರು. ಮತ್ತು ಅವರು ಪ್ರಮಾಣಜ್ಞರು, ನ್ಯಾಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನೂ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರಗಳಿಗೆ ನಿಲುಕದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಕಾಣಾದರೂ ತೋರಿಸುವ ವಾಕ್ಯಾಭಾಸಗಳನ್ನೂ ಯುಕ್ತ್ಯಾಭಾಸಗಳನ್ನೂ ಅವರು ಖಂಡಿಸಿ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ತಾತ್ಪರ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದು ಉದ್ದೇಶವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳನ್ನೂ ಸಾಂಖ್ಯಮತವನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುವದೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕಾರಣವಾಕ್ಯಗಳು ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಸಮನ್ವಯವಾಗಿರುವವೆಂದು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಧಾನಾದಿಪರವಾಗಿಯೂ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಸಾಂಖ್ಯರ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಿಫಲಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಜನ್ಮಾದ್ಯಸ್ಯ ಯತಃ' ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣವು ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತವಲ್ಲವೆಂದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಖ್ಯರು ಪ್ರಧಾನವೇ ಸರ್ವಜ್ಞಸರ್ವಶಕ್ತವೆಂದೂ ಕಾಣಾದರು ನಿಮಿತ್ತಕಾರಣನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಸರ್ವಜ್ಞಸರ್ವಶಕ್ತನೆಂದೂ ಸಾಧಿಸುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ತತ್ತ್ವಮಸಿ', 'ಅಹಂ ಬ್ರಹ್ಮಾಸ್ಮಿ' ಮುಂತಾದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವಾದವು ಅಯುಕ್ತವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ ; ಅವರ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಈ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಏನಾದರೊಂದು ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು, ಅಥವಾ ಸಂಪದ್ರೂಪವಾಗಿರುವ ಉಪಾಸನೆಯನ್ನು ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾಗುವದು. ಆಗ ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಮಾಡಿರುವದೆಲ್ಲ ತಪ್ಪೆಂದಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯಜ್ಞಾನವೇ ವೇದಾಂತವೇದ್ಯವೆಂದು ಸಮರ್ಥನೆ ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಈ ಅಧಿಕರಣವು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವದು.

೫೧. (ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಪ್ರಧಾನವು ಕೂಡ ಸರ್ವಜ್ಞವೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದೂ ಆಗಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದ ಮತ್ತು ಸರ್ವಶಕ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಖ್ಯರ ಈ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಂದಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಶಕ್ತಿಗಳುಳ್ಳದ್ದು : ಏಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಆ ಎಲ್ಲಾ ರೂಪಗಳಿಂದ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳದ್ದೆಂದು ತಾನೇ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವು : ಸತ್ತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲ ; ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ್ವವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೋ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೋ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವದೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ, ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವು ಕೂಡ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಧಾನವು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು, ಬ್ರಹ್ಮವು ನಿರವಯವವಾದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಾಗಲಾರದು : ಸಾವಯವವಾದದ್ದು ಜಗತ್ತಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಬಹುದು, ನಿರವಯವವಾದದ್ದು ಮಾರ್ಪಡುವದು ಹೇಗೆ ? - ಎಂದು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷಿಯ ಭಾವ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಾರಣತ್ವವು ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರಣತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯ ತೆರನಾದದ್ದೆಂಬುದನ್ನರಿಯದೆ ಅವನು ಈ ಯುಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷದ ಯುಕ್ತಿಗಳ ವಿವರವನ್ನು ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೇ ಅನುವಾದಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

೫೨. (ಅ) ಈಕ್ಷತೇರ್ನಾಶಬ್ದಮ್ : ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಅಶಬ್ದಮ್ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವಾಗ ತಾರ್ಕಿಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಅಡಚಣೆಗಳು ತೋರುವವು. ಅಶಬ್ದಂ ನ ಜಗತ್ಕಾರಣಂ, ಈಕ್ಷತೇಃ । (ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಈಕ್ಷಿತೃವೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಅನ್ವಯಿಸಿದರೆ ಹೇತುವು ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪರ್ವತವು ಬೆಂಕಿಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಹೊಗೆಯುಳ್ಳದ್ದು - ಎಂಬಲ್ಲಿ ಪರ್ವತವೆಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇಗೆ ಹೊಗೆಯುಳ್ಳದ್ದಾಗಿರುವಿಕೆಯೆಂಬ ಹೇತುವನ್ನು ಹೇಳುವರೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನ್ಯಾಯವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಹೇತುವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ತಾರ್ಕಿಕರ ಶಾಸ್ತ್ರಸಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವರು

ಸೂತ್ರವನ್ನು ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತಾರೆ : (೧) ಪ್ರಧಾನಾದಿಕಂ ನ ಜಗತ್ಕಾರಣಮ್, ಅಶಬ್ದತ್ವಾತ್ (ಪ್ರಧಾನವೇ ಮುಂತಾದದ್ದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ) ; (೨) ಜಗತ್ಕಾರಣತ್ವೇನ ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಂ ನ ಪ್ರಧಾನಾದಿಕಮ್, ಈಕ್ಷತೇಃ । (ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಚೇತನಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಾಗಿ ಒಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಶಬ್ದಗಳ ಜೋಡಣೆಯು ನೈಯಾಯಿಕರ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ತತ್ತು ಸಮನ್ವಯಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತದ್ಬ್ರಹ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿ, ವೇದಾನ್ತವಾಕ್ಯಾನಾಂ ತಸ್ಮಿನ್ನೇವ ಸಮನ್ವಯಾತ್ - ಎಂಬ ಅನ್ವಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮೊದಲನೆಯ ಎರಡು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ (೧) ಪ್ರಧಾನಂ ನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯಜಗಜ್ಜನ್ಮಾದಿಕಾರಣಮ್, ಅಶಬ್ದಂ ಹಿ ತತ್ (ಪ್ರಧಾನವು ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಮಾಣಕವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ) ; ಪ್ರಧಾನಮ್ ಅಶಬ್ದಮ್, ಈಕ್ಷತೇಃ - ಈಕ್ಷಿತೃತ್ವಶ್ರವಣಾತ್ । (ಜಗತ್ಕಾರಣವು ತಿಳಿಯುವದೆಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ಶಬ್ದಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಲ್ಲ) - ಎಂದು 'ಅಶಬ್ದಮ್' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕೆಂದು ತೋರುವದು.

(ಆ) ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ. "ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಸದ್ರೂಪವೇ ಆಗಿದ್ದಿತು, ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು" : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯ ಭಾಗವನ್ನು ವಾಚಕರು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ತೆಂಬ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಯಾವದು ? ಅದು ಬ್ರಹ್ಮವೆ, ಪ್ರಧಾನಾದಿಗಳೆ ? - ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ವಿಷಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

"ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು ; ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು 'ಇದು ಮೊದಲು ಅಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು ; ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು, ಆ ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಉಂಟಾಯಿತು' ಎನ್ನುತ್ತಿರುವರು, ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಹೀಗೆ ಹೇಗೆ ಆದೀತು ? ಅಸತ್ತಿನಿಂದ ಸತ್ತು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟೀತು ? ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದು ಮೊದಲು ಸತ್ತೇ ಆಗಿದ್ದಿತು, ಎರಡನೆಯದಿಲ್ಲದ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು." (೬-೨-೧೨).

ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲು ಏನಿದ್ದಿತು ? - ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಮೊದಲು ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಸದ್ವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಮೊದಲು ಸದ್ರೂಪವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಿತು - ಎಂಬ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದವನ್ನು ಒತ್ತಿ

ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಂಖ್ಯರೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೂ ಇಬ್ಬರೂ ಸತ್ಕಾರ್ಯವಾದಿಗಳೇ. ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವೊಂದೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಅದೇ ಜಗದ್ರೂಪವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗುವದೆಂಮೂ ಸಾಂಖ್ಯರು ಹೇಳುವರು ; ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಇರುವದೆಂದೂ ಅದೇ ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರಿಕೊಳ್ಳುವದೆಂದೂ ವೇದಾಂತಿಗಳೆನ್ನುವರು. ಜಗತ್ಕಾರಣವು 'ಸತ್ತು' (ಇರವು) ಎಂಬ ಮಾತು ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಯಾವದು ಶ್ರುತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿದೆ ? - ಎನ್ನುವದು ಸಂಶಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಶಯವನ್ನು ತೊಲಗಿಸಲು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯು ಮುಂದಿನ ಮಂತ್ರವನ್ನು ತನ್ನ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

(ಇ) ಆ ಪ್ರಕೃತವಾದ ಸತ್ತೆಂಬ ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ತತ್ತ್ವವೇ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿ ಅಗ್ನಿಯೇ ಮುಂತಾದದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿರುವದೇನೆಂದರೆ,

''ಅದು 'ಬಹಳವಾಗುವೆನು, ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನು' ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು : ಅದು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು. ಆ ತೇಜಸ್ಸು 'ಬಹಳವಾಗುವೆನು, ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನು' ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು ; ಅದು ಅಪ್ಪನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸೆಕೆಯಾದರೆ ಅಥವಾ ಬೆವರಿದರೆ ಆಗ ತೇಜಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಅಪ್ಪು ಉಂಟಾಗುವದು. ಆ ಅಪ್ಪು 'ಬಹಳವಾಗುವೆನು, ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವೆನು' ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡಿತು ; ಅದು ಅನ್ನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಮಳೆಯಾದರೆ ಆಗಲೇ ಅಪ್ಪಿನಿಂದಲೇ ಆಹಾರರೂಪವಾದ ಅನ್ನವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ'' (೬-೨-೩೪)

ಇಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತು ಯೋಚನೆಮಾಡಿತು' - ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಯೋಚನೆಯ ರೂಪವಾದ ಅರಿವು ಚೇತನಧರ್ಮವೇ ಹೊರತು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನದ ಧರ್ಮವಾಗಲಾರದು. ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು - ಇವುಗಳೂ ಯೋಚನೆಮಾಡಿದವು ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಜಡವೂ ಯೋಚನೆಮಾಡಬಹುದಲ್ಲ ! - ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಬರಬಹುದು ; ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ಅರಿವೆಂಬುದು ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಬರಲಾರದು ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾದವು.

(ಈ) ಇದರಂತೆ ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ : ಈ ಅಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಛಾಂದೋಗ್ಯಶ್ರುತಿಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಚೇತನಕಾರಣವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲ ಕಂಡುಬರುವ 'ಯೋಚನೆಮಾಡಿನೋಡಿತು' ಎಂಬ ಈಕ್ಷಣಶ್ರುತಿಯು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಎರಡು ಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ -

೧. 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಇದಮೇಕ ಏವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್ ..... ಸ ಈಕ್ಷತ' - ಇದು ಐತರೇಯಶ್ರುತಿಯು. ಇದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನೊಬ್ಬನೇ ಮೊದಲಿದ್ದನೆಂದೂ ಅವನು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದನೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ.

೨. 'ಸ ಈಕ್ಷಾಂಚಕ್ರೇ' - ಇದು ಪ್ರಶ್ನೋಪನಿಷತ್ತಿನ ವಾಕ್ಯವು. ಹದಿನಾರು ಕಲೆಗಳು ಯಾರನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆ ಪುರುಷನು ಇಲ್ಲಿಯೇ, ಈ ಶರೀರದೊಳಗೇ ಇರುವನು - ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, 'ಆ ಪುರುಷನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಿದನು, ಆಮೇಲೆ ಪ್ರಾಣಾದಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಚೇತನರೂಪನಾದ ಪುರುಷನನ್ನು, ಎಂದರೆ ಆತ್ಮನನ್ನು, ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

(ಉ) 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಯಜತೇಃ' ಎಂಬಂತೆ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬರಿಯ ಈಕ್ಷ್ ಎಂಬ ಧಾತುವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಬೇರೆ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ : ಧಾತುವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ನೋಡು', 'ನಡೆ' ಎಂದು ವಿಧಿರೂಪದ ಏಕವಚನದಂತಿರುವ ರೂಪದಿಂದ ತಿಳಿಯಿಸುವ ಹಾಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಧಾತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳುಂಟು. 'ಇಕ್‌ಶ್ತಿಪೌ ಧಾತುನಿರ್ದೇಶೇ' (ಧಾತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಕ್ ಮತ್ತು ಶ್ತಿಪ್ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ ಗಳು ಬರುತ್ತವೆ) ಎಂಬ ಕಾತ್ಯಾಯನವಚನದಂತೆ ಈಕ್ಷತಿಃ, ಯಜತಿಃ - ಎಂದು ಶ್ತಿಪ್ (-ತಿ) ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಯಾದರೂ ಇಮಿಃ, ಗಮಿಃ, ಭುಜಿಃ - ಎಂದು ಇಕ್ (-ಇ) ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಯಾದರೂ ಧಾತುವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಕೃತಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಈಕ್ಷತೇಃ' ಎಂದರೆ ಈಕ್ಷ್ (ನೋಡು) ಎಂಬ ಧಾತುವಿರುವದರಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿದರೂ ಕೂಡ ಅನೇಕಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈಕ್ಷ್‌ಧಾತುವನ್ನುಪ ಯೋಗಿಸುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ ಎಂಬುದು ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ, ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಆದರೆ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಧಾತ್ವರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ (ಎಂದರೆ ಧಾತುವು ತಿಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದಕ್ಕೂ) ಉಪಯೋಗಿಸುವದುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯತಾವಿಧೇರ್ಯಜತೇಃ ಪೂರ್ವವತ್ತ್ವಮ್ - ಎಂಬ ಸೂತ್ರವಿದೆ. 'ಸೌರ್ಯಂ ಚರುಂ ನಿರ್ವಪೇದ್ಬ್ರಹ್ಮವರ್ಚಸಕಾಮಃ' (ಬ್ರಹ್ಮ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಬಯಸುವಾತನು ಸೌರ್ಯಚರುವನ್ನು ಯಾಗಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸೌರ್ಯಯಾಗವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ, ಅದರ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯತೆಯನ್ನು (ಹೇಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬು

ದನ್ನು) ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಆ ಯಾಗಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವವತ್ತ್ವವು, ಎಂದರೆ ಹಿಂದೆ ವಿಧಿಸಿರುವ ದರ್ಶವೇ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯಾಗದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ಇತಿಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸತಕ್ಕದ್ದು - ಎಂದು ಆ ಸೂತ್ರದ ಅರ್ಥವು. ಈ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ 'ಯಜತಿ' ಎಂದರೆ ಯಜ್ ಧಾತುವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಧಾತುವಿಗೆ ಇತಿ ಕರ್ತವ್ಯತೆಯೇನೆಂದು ಯಾರೂ ಕೇಳುವದಿಲ್ಲ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಜತಿ ಎಂದರೆ ಯಜ್ ಎಂಬ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಯಾಗವೇ. ಅದರಂತೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಈಕ್ಷತೇಃ ಎಂದರೆ ಈಕ್ಷ್‌ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಬರಿಯ ಈಕ್ಷ್‌ಧಾತುವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ 'ಈಕ್‌ಧಾತುವಿರುವದರಿಂದ ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಜಗತ್ಕಾರಣವು' ಎಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದು ಭಾಷ್ಯದ ತಾತ್ಪರ್ಯ.

ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳುವ ಬೇರೆ ಶ್ರುತಿಗಳು : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಯಃ ಸರ್ವಜ್ಞಃ' ಎಂಬ ಮುಂಡಕಶ್ರುತಿಯ ತಾತ್ಪರ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ವರ್ಣಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿರುವ 'ಮುಂತಾದ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ "ಜ್ಞಃ ಕಾಲಕಾಲೋ ಗುಣೀ ಸರ್ವವಿದ್ಯಃ", "ಸ ಕಾರಣಂ" (ಶ್ವೇ. ೬) ಮುಂತಾದ ಶ್ರುತಿಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುವ ತತ್ತ್ವವು 'ಚೇತನ'ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಗಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ 'ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ' ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಹೇಳಿರುವದಕ್ಕೆ ಚೈತನ್ಯರೂಪವಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೇ ಎಂದರ್ಥವೆಂಬುದು ಪ್ರಕರಣದಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲದೆ ವೈಶೇಷಿಕಾದಿಗಳನ್ನೂ ಖಂಡಿಸುವದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿರುತ್ತಾರೆ.

೫೩. ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಸರ್ವಜ್ಞವೆನ್ನುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ : ಇದಕ್ಕೆ ಆಚಾರ್ಯರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹವೇನೆಂದರೆ :

(೧) ಸತ್ತ್ವದಿಂದ ಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸತ್ತ್ವವು ಎದ್ದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು : ಆದರೆ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಗುಣಗಳೂ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಲಾರದು.

(೨) ಸತ್ತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯು ಆಗ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿದೆಯೆಂದರೆ ರಜಸ್ತಮೋಗುಣಗಳ ಶಕ್ತಿಯೂ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತಿಬಂಧವೂ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗಲಿಲ್ಲ.

(೩) ಸತ್ತ್ವದ ವೃತ್ತಿಯು ಜಡವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ; ಅದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಕ್ಷಿಚೈತನ್ಯವೇ ಜ್ಞಾನವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಧಾನವು ಸರ್ವಜ್ಞವಲ್ಲ.

(೪) ಯೋಗಿಗಳು ಸತ್ತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗುವರಾದರೂ ಅಚೇತನ ವಾದ ಸತ್ತ್ವವು ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳದ್ದೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ.

(೫) ಪುರುಷಚೈತನ್ಯದ ಸನ್ನಿಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಧಾನವೂ ಜ್ಞಾನವುಳ್ಳದ್ದಾಗುವದೆಂದರೆ ಆಗ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಪುರುಷನದೆಂದೇ ಆಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪುರುಷರೆಲ್ಲರ ತಿರುಳಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಹೊರತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ.

೫೪. (ಅ) **ಬ್ರಹ್ಮವು ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞವಾಗ ಬಹುದಾಗಿದೆ :** ಸರ್ವಜ್ಞವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಸ್ವಾರಸ್ಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಈ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ೬೬ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಖ್ಯನು ಅದಕ್ಕೆ ಹಾಕಿರುವ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆಕ್ಷೇಪಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತೇವೆ :

(೧) (ಸಾಂಖ್ಯ) : ಯಾವಾಗಲೂ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾತೃವೆಂದು ಹೇಗೆ ಕರೆಯ ಬಹುದು? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರಿಯಬಲ್ಲವನಲ್ಲವೆ, ಜ್ಞಾತೃವು ?

(ವೇದಾಂತಿ) : ಜ್ಞಾನವು ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು ; ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾತೃವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುವದು ?

(೨) (ಸಾಂಖ್ಯ) : ಜ್ಞಾನವು ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ 'ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಕ್ರಿಯಾಪದ ವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಕೂಡದಾಗುವದು.

(ವೇದಾಂತಿ) : ಸೂರ್ಯನು 'ಸುಡುತ್ತಾನೆ', 'ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ' - ಎಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ; ಅಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಯೂ ಬೆಳಕೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವಂತನಾದ ಈಶ್ವರನು ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇಲ್ಲ,

(೩) (ಸಾಂಖ್ಯ) : ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವದಕ್ಕೆ ವಿಷಯವೇ ಇಲ್ಲದಿರುವದ ರಿಂದ 'ಅರಿಯುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವದು ಹೇಗೆ ?

(ವೇದಾಂತಿ) : 'ಸೂರ್ಯನು ಬೆಳಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿಷಯವು ಬೇಡವೋ ಹಾಗೆಯೇ 'ಬ್ರಹ್ಮವು ಯೋಚನೆಮಾಡಿನೋಡಿತು' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೂ ವಿಷಯವು ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿಷಯವು ಬೇಕೇ ಬೇಕೆಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಾದರೂ ನಾಮರೂಪಗಳ ಅವ್ಯಕ್ತರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಿತು - ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

(೪) (ಸಾಂಖ್ಯ) : ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಸತ್ತ್ವಗುಣಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು ?

(ವೇದಾಂತಿ) : ಯೋಗಿಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವವುಂಟಾಗುವದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತೇತರಿಂದಲೂ ಜ್ಞಾನವು ಬರಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ.

(೫) ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಇರುತ್ತದೆ : ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಭೂತಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಘಟನೆಗಳ ಜ್ಞಾನವು ಯೋಗಿಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೆಂಬ ಒಂದಾನೊಂದು ಅಲೌಕಿಕಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುವದೆಂದು ಯೋಗಿಗಳು ಹೇಳುವರು. ಇದು ಹೇಗೆ ಉಂಟಾಗುವದೆಂಬುದನ್ನು ಅಳತೆಯ ಅರಿವುಳ್ಳ ನಾವುಗಳು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದಾದರೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದೆ ಯಾರೊಬ್ಬರಿಗೂ ಯಾವ ಅರಿವೂ ಉಂಟಾಗಲಾರದೆಂದು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವೇ ಬ್ರಹ್ಮವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಸೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ನಮ್ಮಂತೆ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳದೆಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸ್ಥಿತಿಸಂಹಾರಗಳನ್ನು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವದು.

೫೫. ಬ್ರಹ್ಮದ ಜ್ಞಾನಸ್ವರೂಪವು ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇನೂ ಬೇಕಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ ; ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಡ್ಡಿಮಾಡುವ ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದ ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಆ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲ : ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದಕ್ಕೆ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಏತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವವೆಂದರೆ ;

(೧) ಜೀವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗಬೇಕು. ಅಂತಃಕರಣದ ವೃತ್ತಿಯು ವಿಷಯಸಂಬಂಧದಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೆಸರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಇಂದ್ರಿಯ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವಾದ ಶರೀರ, ಅಂತಃಕರಣ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿ - ಇಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ.

(೨) ಜೀವನ ಜ್ಞಾನವೂ ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ನಿತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಅವಿದ್ಯೆಯೂ ಬಾಹ್ಯದೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಧರ್ಮವೂ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿರುವವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಮುಸುಕನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವದಕ್ಕೆ ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವು ಅನಾವೃತನಿತ್ಯಚೈತನ್ಯಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ

ಸಾಮಗ್ರಿಯೇನೂ ಬೇಕಿರುವದಿಲ್ಲ, ಅಂತಃಕರಣವೃತ್ತಿಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುವ ಉಪದೇಶಸಾಹಸ್ರಿಯ ಅವಗತಿಪ್ರಕರಣ ದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಳನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

೫೬. (ಆಕ್ಷೇಪ) : ಈಶ್ವರನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಸಂಸಾರಿಯೇ ಇರುವದಿಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಬೇರೆ, ಜೀವನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಜೀವನಿಗೂ ಈಶ್ವರನಿಗೂ ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ; ಬ್ರಹ್ಮವೊಂದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅದ್ವೈತಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಿಸುವದು ? - ಎಂಬುದು ಆಕ್ಷೇಪಕನ ಭಾವ.

(ಪರಿಹಾರ) : ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದಿಂದ ಜೀವೇಶ್ವರಭೇದವು ಉಂಟಾಗಿರು ವದು : ಇಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಧಿಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವದು ಅವಶ್ಯವು :

(೧) ಉಪಾಧಿಗಳೆಂದರೆ ದೇಹ, ಪ್ರಾಣ, ಇಂದ್ರಿಯ, ಮನಸ್ಸು, ಬುದ್ಧಿ, ಅಹಂಕಾರ - ಇವುಗಳು.

(೨) ಉಪಾಧಿಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಆತ್ಮನ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ಸಂಸಾರಿಯೆಂಬ ತಪ್ಪುತಿಳಿವಳಿಕೆಯುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಆತ್ಮನಿಗೆ ಸಂಸಾರಿತ್ವವು ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಬಂದಿರುವದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವವರೆಗೂ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರಿತ್ವವೂ ಅನೇಕತ್ವವೂ ತೋರುತ್ತಿರುವವು.

(೪) ಈ ಮಿಥ್ಯಾಜ್ಞಾನಕಲ್ಪಿತನಾಗಿರುವ ಜೀವಾತ್ಮನಿಗಿಂತ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಈಶ್ವರಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವದು. ಜೀವನಿಗೆ ಉಪಾಧಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಜ್ಞಾನವುಂಟಾಗುವದು, ಕರ್ತೃತ್ವಭೋಕ್ತೃತ್ವವಿರುವದು ; ಈಶ್ವರನಿಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಸಹಾಯ ದಿಂದಲೂ ಉಂಟಾಗುವದಿಲ್ಲ. ನಿತ್ಯಜ್ಞಾನವು ಆತನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವದು.

ಈ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಉಪಾಧಿಗಳು ಅವಿದ್ಯಾಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಪರಮಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರಾದರೂ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರದೆ ಮತಾಂತರದವರು ಉಪಾಧಿವಾದದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿ.

೫೭. ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಅವಯವಗಳಿದ್ದರೂ ಅದು ಜಗತ್ಕಾರಣವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣವಿಲ್ಲ : ಅವಯವಗಳಿರುವದೇ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯನು ಮಾಡಿರುವ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ವೇದದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಜಗತ್ಕಾರಣವು ಅನುಮಾನ ಗಮ್ಯವೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಹ್ಮವು ಅನುಮಾನಗಮ್ಯವಲ್ಲ ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಕಾರಣತ್ವವು ಅವಯವಗಳ ಮಾರ್ಪಾಡಿನಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸಿ ಪ್ರಧಾನಕಾರಣವಾದವನ್ನು ತರ್ಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವು 'ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು' ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ - ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತದೆ.

೫೮. (ಸಾಂಖ್ಯನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ) : ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿತೆಂಬ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಂದಿಸಬಹುದಾಗಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ವಜ್ಞಶಬ್ದವನ್ನು ಕುರಿತು ೫೪ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ಸಾಂಖ್ಯನು ಹೇಳುವದೇನೆಂದರೆ ಹಿಂದೆ ೫೨ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಶ್ರುತಿವಚನದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತತ್ತ್ವವು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿ ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದಲ್ಲದೆ 'ತೇಜಸ್ಸು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿ ಅಪ್ಪನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂದೂ 'ಅಪ್ಪು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿ ಪೃಥ್ವಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು' ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ತೇಜಸ್ಸೂ ಪೃಥ್ವಿಯೂ ಜಡವಾಗಿವೆ ; ಅವು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡುವಂಥ ಚೈತನ್ಯತತ್ತ್ವಗಳಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ಸತ್ತೂ ಏತಕ್ಕೆ ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಬಾರದು ? ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು - ಇವುಗಳು ಯೋಚಿಸಿದ್ದೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಗೌಣವೋ ಅದರಂತೆ ಅದು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿತೆಂಬುದೂ ಗೌಣವೆಂದು ಏಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ?

೫೯. (ಸಿದ್ಧಾಂತ) : ಸಾಂಖ್ಯನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಹೀಗಿರುತ್ತದೆ :

"ಆ ಈ ದೇವತೆಯು 'ಒಳ್ಳೆಯದು, ನಾನು ಈ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಈ ಜೀವಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ನಾಮರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವೆನು' ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿ ಕೊಂಡಿತು." (ಛಾ. ೬-೩-೨)

ಇಲ್ಲಿ ದೇವತೆಯು ಎಂದರೆ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತು ; ಅದು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿ ಮೂರು ದೇವತೆಗಳನ್ನು - ಎಂದರೆ ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು, ಪೃಥ್ವಿ - ಇವುಗಳನ್ನು

ಜೀವಾತ್ಮರೂಪದಿಂದ ಹೊಕ್ಕಿತೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತು ಜಡವಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಚೇತನನಾದ ಜೀವನು ಆತ್ಮನಾಗಲಾರನು ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತು ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ, ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ - ಎಂದು ಭಾಷ್ಯಕಾರರ ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಜೀವವೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವು ಇರುವದರಿಂದ - ಎಂದರ್ಥವು.

೬೦. ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮವಾದ ಸತ್ತು ಜಡವಾಗಿರಲಾರದು : ಸತ್ತು ನೋಡಿತೆಂಬುದು ಗೌಣವೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ - ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಜೀವೇನಾತ್ಮನಾ' ಎಂಬಲ್ಲಿಯೇ ಅಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ :

"ಆ ಯಾವ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮತತ್ತ್ವವಿದೆಯಲ್ಲ, ಇದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು ; ಅದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು, ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಎಲೈ ಶ್ವೇಶಕೇತುವೆ, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ"

ಈ ವಚನವು ೬-೮-೭, ೬-೯-೪, ೬-೧೦-೩, ೬-೧೧-೩, ೬-೧೨-೩, ೬-೧೩-೩, ೬-೧೪-೩, ೬-೧೫-೩ - ಹೀಗೆ ಎಂಟು ಖಂಡಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದೆಂದೂ ಅದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನೆಂದೂ, ಅದೇ ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೂ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ 'ಸ ಆತ್ಮಾ ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬ ವಚನದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಸತ್ತನ್ನು ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವದರಿಂದಲೂ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ, ಅದು ಯೋಚಿಸಿನೋಡಿತೆಂಬುದು ಗೌಣವಲ್ಲ - ಎಂಬುದು ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ 'ಆತ್ಮಶಬ್ದಾತ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತನ್ನು ಆತ್ಮನೆಂದು ಕರೆದಿರುವದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸತ್ತು ಜೀವನ ಆತ್ಮನೆಂದು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದವಿರುವದರಿಂದ - ಎಂದರ್ಥವು.

೬೧. ಅಪ್ಪು, ತೇಜಸ್ಸು - ಇವುಗಳು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿದವೆಂಬುದು ಗೌಣವೇ : 'ಸತ್ತು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು' ಎಂಬುದೂ 'ತೇಜಸ್ಸು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು ; 'ಅಪ್ಪು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು' - ಎಂಬುದೂ ಒಂದೇ ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಸತ್ತಿನ ಈಕ್ಷಣವು ಮುಖ್ಯವೇಕೆ, ಇನ್ನೆರಡು ಗೌಣವೇಕೆ ? - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯನು ಕೇಳಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇದು ಉತ್ತರ. ಸತ್ತನ್ನು ಚೇತನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಹೊಂದುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದದಿಂದ ಕರೆದಿದೆ ; ತೇಜಸ್ಸು, ಅಪ್ಪು - ಇವುಗಳಿಗೆ ಅಂಥ ಚೇತನದ ಗುರುತೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ; ಅವುಗಳು ಜಡವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಿಷಯತ್ವ, ಪ್ರೇರ್ಯತ್ವ - ಇವುಗಳೂ ಕಾಣಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಈಕ್ಷಣವು ಗೌಣವೇ.

೬೨ - ೬೩. ಸಾಂಖ್ಯನ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ : ಆತ್ಮಶಬ್ದವೂ ಏತಕ್ಕೆ ಗೌಣವಾಗಿರಬಾರದು ? ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮನೆಂಬ ಹೆಸರು ಏತಕ್ಕೆ ಇರಬಾರದು ? - ಎಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯನ ಆಕ್ಷೇಪದ ಸಾರವು.

೬೪. (ಅ) ತನ್ನಿಷ್ಠನಾದವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ : ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಶ್ರುತಿಭಾಗವು ಹೀಗಿರುವದು :

"ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗಂಧಾರದೇಶದಿಂದ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿ ತಂದು ಅವನನ್ನು ಯಾವ ಜನರೂ ಇಲ್ಲದ ಒಂದರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವನು ಹೇಗೆ 'ನನ್ನನ್ನು ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿ ತಂದಿದಾರೆ, ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿದಾರೆ !' ಎಂದು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿಯೂ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿಯೂ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕಿರಿಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವನೋ, ಅವನ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ 'ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಗಂಧಾರದೇಶವಿದೆ. ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗು' ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಹೇಳಿದರೆ ಅವನು ಹೇಗೆ ಊರಿಂದೂರಿಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಜಾಣತನದಿಂದಲೂ ನೆನಪಿನಿಂದಲೂ ಗಂಧಾರದೇಶವನ್ನೇ ತಲುಪುತ್ತಾನೋ, ಇದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆಚಾರ್ಯರ ಉಪದೇಶವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಪುರುಷನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೇ ತಡವು ; ಕೂಡಲೆ ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುವನು. ಆ ಯಾವ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತತ್ತ್ವವಿದೆಯಲ್ಲ, ಇದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು ; ಇದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು, ಇದೇ ಆತ್ಮನು ; ಎಲೈ ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ಅದೇ ನೀನಾಗಿರುವೆ."

(೬-೧೪-೧, ೨, ೩)

ಇಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಗಂಧಾರದೇಶದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಆಗುವದೋ ಅದರಂತೆ ಸತ್ತನ್ನು ತಾನೇ ಅದೆಂದು ಆಚಾರ್ಯೋಪದೇಶದಿಂದ ಅರಿತುಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರವು ತನ್ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಎಂದರೆ ಸತ್ತೇ ನೀನೆಂಬುದನ್ನು ಜೀವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥವಾಗಿ ಉಪದೇಶಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ. 'ಏಕೆಂದರೆ ಗೌಣಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗಲಾರದು, - ಎಂದು ಭಾವ. ತನ್ನಿಷ್ಠನಾದವನಿಗೆ ಎಂದರೆ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಭೇದಜ್ಞಾನವುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್ - ಮುಖ್ಯ ಮೋಕ್ಷವೇ ಆಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸೂತ್ರದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು.

(ಆ) ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇಲ್ಲದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಸರಿಯಲ್ಲ : ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಅವರು ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಅಥವಾ ರಾಗದ್ವೇಷಾದಿಗಳಿಂದ ಪರರನ್ನು ವಂಚಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೋಗಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪುರುಷವಾಕ್ಯವು ಅಪ್ರಮಾಣವಾದರೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಪೌರುಷೇಯವಲ್ಲದ ವೇದಕ್ಕೆ ಈ ಯಾವ ದೋಷವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ವೇದವು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಇಲ್ಲ, ಸಂಶಯಜನಕವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಅನುಭವವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಯಥಾರ್ಥವನ್ನು ವೇದವು ಹೇಳುವದೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಿಶ್ಚಿತಪ್ರಮಾಣವಾದ ವೇದವು ಸತ್ತೇ ನೀನೆಂದು ಮುಮುಕ್ಷುವಿಗೆ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸತ್ತು ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಲಾರದೆಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

'ತತ್ತ್ವಮಸಿ' ಎಂಬುದೂ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವದೆಂದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವದೆಂದು ದ್ವೈತಿಗಳು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಏತಕ್ಕೆ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ.

(ಇ) ವೇದವು ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳನ್ನು ಬಯಸುವವನಿಗೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದ ನಿಜವಾದ ಸಾಧನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಮುಮುಕ್ಷು ವಾದವನಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಆತ್ಮನನ್ನೇ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೇ ಯುಕ್ತ : ಈ ಭಾಷ್ಯ ವಾಕ್ಯದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ 'ಶಾಸ್ತ್ರಬೋಧಿತವಾದ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವೇ ಮುಂತಾದವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಸಾಧನಗಳೆಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧವೋ ಶಾಸ್ತ್ರ ಬೋಧಿತವಾದ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವು ಯಥಾರ್ಥವಾದ ಮೋಕ್ಷಸಾಧನವೆಂಬುದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಗಳು ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಯಾರ ಅನುಭವದಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧ ವಾಗಿರುವದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಯಥಾರ್ಥಸಾಧನವೆಂದು ಆಸ್ತಿಕರೆಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ, ಅಷ್ಟೆ. ವೇದವನ್ನು ನಂಬದ ಕ್ರಿಸ್ತಿಯನ್ ಮಹಮ್ಮದೀಯಾದಿಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾರರು ; ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಬೇರೆ ಮತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯ ರೂಪವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಸ್ವರ್ಗವನ್ನೇ ಏತಕ್ಕೆ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬಬೇಕು, ವೈದಿಕಸಾಧನವನ್ನೇ ಏತಕ್ಕೆ ಅದರ ಸಾಧನವೆನ್ನಬೇಕು ? - ಎಂಬುದೂ ಯುಕ್ತಿಸಿದ್ಧವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷ್ಯಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವು ತಾತ್ಪರ್ಯವಲ್ಲ. 'ವೇದವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೀವೂ

ನಮ್ಮಂತೆಯೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೀರಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು ಯಥಾರ್ಥಸಾಧನವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ; ಅತ್ಯಂತ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಈ ವಿಷಯವನ್ನೇ ನಂಬುವ ನೀವು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿರುವ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ' ಎಂಬುದೇ ಭಾಷ್ಯದ ಭಾವಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಅನುಭವವೇದ್ಯವಾದ ಆತ್ಮವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಾದಿಬೋಧಕವೇದವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಮಿಕ್ಕ ಮತಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಭವಗಮ್ಯವಾದ ಅತೀಂದ್ರಿಯತತ್ತ್ವವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳು ಹೇಳುವ ಪರೋಕ್ಷವಚನಗಳಿಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಬರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ವೇದವು ಅದ್ವೈತಬೋಧಕವೆಂದಾದರೆ ವೇದಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವು ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಲ್ಲುವದೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೬೫. (ಅ) ಸತ್ಯಾಭಿಸಂಧಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಈ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಂದುತ್ತದೆ : 'ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ಎಂಬ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರುತಿಯು ಯಾವದೆಂದರೆ :

''ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೈಕಟ್ಟಿ 'ಧನವನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿರುತ್ತಾನೆ, ಕಳವುಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಕರೆತರುತ್ತಾರೆ. 'ಇವನಿಗಾಗಿ ಕಾದ ಕೊಡಲಿಯನ್ನು ಕಾಯಿಸಿರಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸುಳ್ಳುಗಾರನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸುಳ್ಳಿನ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸುಳ್ಳಿನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮರೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾದ ಕೊಡಲಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ಅವನು ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಮೇಲೆ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ಮಾಡದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅವನು ಸತ್ಯವಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯದ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳವನಾಗಿ ಸತ್ಯದಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಾದ ಕೊಡಲಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅವನು ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

''ಅವನು ಹೇಗೆ ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಇರುವನೋ (ಅದರಂತೆ ಇವನೂ ಮುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ.) ಇದೇ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆತ್ಮನು, ಅದು ಸತ್ಯವಾದದ್ದು ; ಅದೇ ಆತ್ಮನು, ಎಲೈ ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ಅದೇ ನೀನು - ಎಂದನು. ಆಗ ಅವನ ಮಾತನ್ನು (ಶ್ವೇತಕೇತುವು) ತಿಳಿದುಕೊಂಡನು, ತಿಳಿದು ಕೊಂಡನು.'' (೬-೧೬-೧, ೨, ೩)

ಈ ಶ್ರುತಿಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತೇ ನಾನು' ಎಂದು ತಿಳಿದವನು ಸತ್ಯಾಭಿಮಾನಿಯು, ಎಂದರೆ ನಿಜವನ್ನೇ ತಿಳಿದವನು ; ಆದ್ದರಿಂದ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿಜವನ್ನು ಹೇಳಿದಾತನು

ತಪ್ಪಿನಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಹೊಂದುತ್ತಾನೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಸತ್ಯವಾದ ಸತ್ತೇ ನಾನೆಂಬ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರ್ಜನ್ಮವಾಗುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಸತ್ತೆಂಬುದು ಚೇತನವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ - ಎಂದರೆ ಸತ್ಯಾಭಿಸಂಧಿಯುಳ್ಳವನಿಗೆ 'ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ಎಂದರೆ ಕಾದ ಕೊಡಲಿಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ - ಎಂದು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷರಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು.

(ಆ) ಹಾಗಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ತೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು ಉಕ್ಥವಾಗಿದೇನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು' ಎಂಬಂತೆ ಇದು ಬರಿಯ ಸಂಪತ್ತೇ ಆಗುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅನಿತ್ಯವಾದ ಫಲವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುವದು : ಸಾಂಖ್ಯನ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವು ; ಅದು ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮನಲ್ಲ. ಆದರೂ 'ಅದೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಹಾಗೆಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು ಎಂದರೆ ಅದು ಬರಿಯ 'ಸಂಪತ್ತು' ಆಗುತ್ತದೆ ; ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಮಾಡುವನೋ, ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವೆವೋ, ಅದರಂತೆ ಪ್ರಧಾನವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳನ್ನುಂಟುಮಾಡುವದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ - ಎಂಬ ಗುಣಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮನೆಂದು ಭಾವಿಸುವದರಿಂದ ಅದು ಸಂಪದ್ರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದಾಗುವದು ; ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನದ ಫಲವಾದ ಮೋಕ್ಷವುಂಟಾಗುವದೆಂಬುದು ಯುಕ್ತಿಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಖ್ಯರು ಕೂಡ ಇಂಥ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಮುಕ್ತಿಯಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ.

'ನಾನು ಉಕ್ಥವಾಗಿದೇನೆ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಐತರೇಯಾರಣ್ಯಕದಲ್ಲಿದೆ. ಆ ವಾಕ್ಯವಿರುವ ಮಂತ್ರಭಾಗವು ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ :

"ಉಕ್ಥವು, ಉಕ್ಥವು - ಎನ್ನುತ್ತಾರಲ್ಲವೆ, ಪ್ರಜೆಗಳು ? ಇದೇ ಆ ಉಕ್ಥವು. ಈ ಪೃಥಿವಿಯೇ ಉಕ್ಥವು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದರಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವದು (ಉತ್ತಿಷ್ಠತಿ). ಆ (ಉಕ್ಥ)ಕ್ಕೆ ಅಗ್ನಿಯೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಆಶೀತಿಗಳು ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತರಿಕ್ಷವೇ ಉಕ್ಥವು ; ಅಂತರಿಕ್ಷದ ಕಡೆಗೇ (ಹಕ್ಕಿಗಳು) ಹಾರುತ್ತವೆ, ಅಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ (ಜನರು) ಸವಾರಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ವಾಯುವೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ದ್ಯುಲೋಕವೇ

ಉಕ್ಥವು, ಅದರಿಂದ ಬಂದ (ವೃಷ್ಟ್ಯಾದಿಯಿಂದಲೇ) ಇದೆಲ್ಲವೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ಆ ಸೂರ್ಯನೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅಧಿದೈವತವು. ಇನ್ನು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ : ಪುರುಷನೇ ಉಕ್ಥವು, (ಏಕೆಂದರೆ) ಇವನೇ ಮಹಾ ಪ್ರಜಾಪತಿಯು, 'ನಾನು ಉಕ್ಥನಾಗಿರುವೆನು - ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.' ಅವನ ಮುಖವೇ ಉಕ್ಥವು, ಅದು ಪೃಥಿವಿಯಂತೆ (ಉಕ್ಥವಾಗಿದೆ.) ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ವಾಕ್ಕೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೂಗಿನ ಸೊಳ್ಳೆಗಳೇ ಉಕ್ಥವು, ಅದು ಅಂತರಿಕ್ಷದಂತೆ (ಉಕ್ಥವಾಗಿದೆ). ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣನೆ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವೇ ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಗಿನ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳವಾದಂತೆ ತೋರುವದಲ್ಲ, ಇದೇ ಸೂರ್ಯನ ಲೋಕವು - ಹಣೆಯೇ ಉಕ್ಥವು, ಅದು ದ್ಯುಲೋಕದಂತೆ (ಉಕ್ಥವಾಗಿರುವದು.) ಆ ಉಕ್ಥಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣೇ ಅರ್ಕನು, ಅನ್ನವು ಅಶೀತಿಗಳು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅನ್ನದಿಂದಲೇ ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ.'' (ಐ. ಆ. ೨-೧-೨)

'ಉಕ್ಥ' ವೆಂಬುದು ಬೃಹತೀಸಹಸ್ರರೂಪವಾದ ಶಸ್ತ್ರ(ಸ್ತೋತ್ರ)ದ ಹೆಸರು ; ಈ ಶಸ್ತ್ರವನ್ನು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಹಾವ್ರತ ವೆಂಬ ಕರ್ಮದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕರ್ಮವನ್ನೂ ಪ್ರಾಣೋಪಾಸನೆಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅನುಷ್ಠಾನಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕಾಗಿ ಉಕ್ಥವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪ್ರಜಾಪತಿರೂಪನಾದ ಪ್ರಾಣನಿಗೂ ಹೊಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವದರಿಂದ (ಉತ್ಥಾಪನಾತ್) ಪ್ರಾಣನಿಗೆ 'ಉಕ್ಥ' ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರಬಹು ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಮಂತ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಹೇಳಿರುವದೇನೆಂದರೆ' ನಮ್ಮ ಹೊರಗಿರುವ ಪೃಥ್ವಿ, ಅಂತರಿಕ್ಷ, ದ್ಯುಲೋಕ - ಇವುಗಳು ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಶರೀರವಾಗಿ ರುತ್ತವೆ ; ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಉಕ್ಥವೇ ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು, ಇದರಂತೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಶರೀರವನ್ನೇ ಪ್ರಜಾಪತಿಯೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ, ಮೂಗಿನ ಸೊಳ್ಳೆಗಳು, ಹಣೆ - ಇವುಗಳನ್ನು ಪೃಥ್ವಿ, ಅಂತರಿಕ್ಷ, ದ್ಯುಲೋಕ ರೂಪವಾದ ಉಕ್ಥಗಳೆಂದೂ ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು. ಉಕ್ಥರೂಪವಾದ ಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಅರ್ಕನು ಎಂದರೆ ಅರ್ಚನೆಮಾಡತಕ್ಕ ಅಗ್ನಿಯೂ, ಅಶೀತಿಗಳೂ ಎಂದರೆ - ಮೂರು ಋಕ್ಕುಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ತೃಚಗಳ ಎಂಬತ್ತು, ಇನ್ನೂರುನಲವತ್ತು ಋಕ್ಕುಗಳು - ಇರಬೇಕು. ಅಶೀತಿಗಳಿಂದಾಗಿರುವ ಬೃಹತೀಸಹಸ್ರವೆಂಬ ಶಸ್ತ್ರದಿಂದಲೇ ಆ ಕರ್ಮ ದಲ್ಲಿ ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಾಸನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಧಿದೈವತ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮ - ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪದ ಉಕ್ಥಗಳಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಕ, ಅನ್ನರೂಪವಾದ ಅಶೀತಿ - ಇವುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಅಧ್ಯಾಯದ

ಮುಂದಿನ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮಿಕ್ಕ ಚಕ್ಷುಃಶ್ರೋತ್ರಾದಿಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾಣನೇ ಶರೀರವನ್ನು ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವದರಿಂದ ಅವನೇ ಉಕ್ಥನು - ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದದಿಂದ ನಿಶ್ಚಯಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಕರಣವನ್ನೂ ನೋಡಿದರೆ 'ಅಹಮುಕ್ಥಮಸ್ಮೀತಿ ವಿದ್ಯಾತ್' (ನಾನು ಉಕ್ಥನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು) ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಉತ್ಥಾಪನವೆಂಬ ಕಾರ್ಯವಿರುವದರಿಂದ ಉಕಾರ ಥಕಾರ ಸಾಮ್ಯದಿಂದ ಉಕ್ಥನೆನಿಸಿದ ಪ್ರಾಣವೇ ನಾನು ಎಂದು ಉಪಾಸನೆಮಾಡಬೇಕು' ಎಂದು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಬರಿಯ ಸಂಪತ್ತು, ಎಂದರೆ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಉಂಟುಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಉಪಾಸನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದಕ್ಕೆ ದೇವತಾಪ್ಯಯ (ದೇವತಾಮಯವಾದ ಅಪರಬ್ರಹ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಯುಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವದು) ಎಂಬ ಅನಿತ್ಯಫಲವನ್ನೇ 'ದೇವತಾ ಅಪ್ಯೇತಿ' (ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಗುತ್ತಾನೆ) ಎಂದು (೨-೨-೪) ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ 'ಆತ್ಮಾ ವಾ ಇದಮೇಕ ಏವಾಗ್ರ ಆಸೀತ್' (ಈ ಪ್ರಪಂಚವು ಮೊದಲು ಆತ್ಮನೊಂದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು) ಎಂಬ ಕೇವಲಾತ್ಮಪರವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಭಾಗವು ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ; ''ಸ ಮ ಆತ್ಮೇತಿ ವಿದ್ಯಾತ್'' (ಅವನೇ ನನ್ನ ಆತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು) (ಐ. ೩-೨-೫). ಎಂದು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮೈಕತ್ವವನ್ನೂ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತೇ ನಿನ್ನ ಆತ್ಮನು' ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದು ಗೌಣವೆಂದಾದರೆ 'ನಾನು ಉಕ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಇದೂ ಉಪಾಸನೆಯೆಂದಾಗಿ ಅದರ ಫಲವೂ ಅನಿತ್ಯವಾಗ ಬೇಕಾಗುವದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ತೇ ನಾನೆಂದು ತಿಳಿದವನು ನಿತ್ಯಮುಕ್ತಿಯನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇದು ಉಕ್ಥವಿಜ್ಞಾನದಂತೆ ಅಮುಖ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

೬೬. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು : ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು. (೧) ಗೌಣಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೊಂದು, ಗೌಣಾರ್ಥವೊಂದು - ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದ ಗುಣವು ಗೌಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕು. ಇದನ್ನು ೬೭ನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಬೇರೆಯಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದರಲ್ಲಿ ಅದೇ ಶಬ್ದವನ್ನು ಗುಣಸಂಬಂಧ ದಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂಬುದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನೇ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ

ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಾದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದೂ ಅವನನ್ನೇ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮನೆಂದೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಾಧಕವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಗೌಣಾರ್ಥವಾದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ.

(೨) ಶಬ್ದಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯಬರುವದಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಸ್ತುವನ್ನು ಸತ್ತು, ಆತ್ಮ - ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಕರೆದರೆ ಅದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಯಾವ ನ್ಯಾಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವುಂಟಾಗುವದೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಈ ಹುಡುಗನು ಬೆಂಕಿಯಾಗಿದಾನೆ' ಎಂಬುದೇ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಬೆಂಕಿ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಕೃತವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಾದಿಗೋಚರವೇ ಅಲ್ಲ ; ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮಾದಿಶಬ್ದಗಳು ಹೊಂದುತ್ತವೆಯೆ, ಇಲ್ಲವೆ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದವೊಂದಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣಾಂತರ ವಿರೋಧವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ? ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಗೌಣಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆಲ್ಲಿ ಬರುವದು ? ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡುವದಾದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದೀತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೇ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಯುಕ್ತವು.

೬೭. (ಅ) ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಅಚೇತನಕ್ಕೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬಹುದಾದದ್ದೆಂಬುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಮಾತಿಗೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅನ್ಯಾಯ : ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಆತ್ಮನೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನವೂ ಆಗಬಹುದು - ಎಂಬ ಸಾಂಖ್ಯಪಕ್ಷವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವೆ ? ಆತ್ಮಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮಿಕ್ಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಗೌಣವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವೆ ? - ಎಂಬುದು ವಿಚಾರದ ವಿಷಯವು. ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಿಂದಲೂ ಶಬ್ದವು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಲಾಘವವಿದೆ, ಒಂದೊಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದರಲ್ಲಿ ಗೌರವದೋಷವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವು - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು. ಆತ್ಮನೆಂಬ ಶಬ್ದವು ಚೇತನದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತಗಳು ಯಾವವೆಂದರೆ - ಆಪ್ನೋತಿ (ವ್ಯಾಪಿಸಿರುತ್ತಾನೆ), ಆದತ್ತೇ (ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ). ಅತ್ತಿ (ವಿಷಯ

ಗಳನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ) ಅತತಿ (ಎಡೆಬಿಡದೆ ಅಖಂಡಿತವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ) ಈ ನಾಲ್ಕು ನಿಮಿತ್ತಗಳು ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಗೌಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿಯಾವೇ ಹೊರತು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದಲಾರವು. ಭೂತಾತ್ಮ, ಇಂದ್ರಿಯಾತ್ಮ - ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆತ್ಮನ ಈ ಗುಣಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದಿಷ್ಟು ತೋರುವದರಿಂದ ಗೌಣಾರ್ಥವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸ ಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಚೇತನವೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಜನರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು ಗೌಣವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆಂತ ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವು - ಎಂದು ಭಾವ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದೂ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವೆಂದೂ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅರ್ಥಗಳಿರುವವು ; ಗೌಣವೆಂಬುದು ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇರಿರುವದು. ಇದರ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಕರಣಾಲಂಕಾರಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

(ಆ) ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಚೇತನಾಚೇತನಗಳಿಗೆ ಸಾಧಾರಣವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಪ್ರಕರಣ, ಉಪಪದ - ಮುಂತಾದ ಕಾರಣವಿದ್ದ ಹೊರತು ಅದು ಇಂಥ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವದಾಗಲಾರದು : ಕೆಲವು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಯತ್ನವಿಲ್ಲದೆ ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿರುವವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಅಕ್ಷ', 'ಪಾದ' - ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇಂಥ ಶಬ್ದಗಳು ಒಂದೊಂದು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿವೆ, ಇವುಗಳ ರೂಪವು ಮಾತ್ರ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದೇ ಯುಕ್ತವಾಗಿರುವದು ; ಆದರೂ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬರಬಹುದೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಈ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ತೆಗೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳಿರುವದಾದರೆ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವದಕ್ಕೆ ಸಾಧನಗಳು ಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಒಂದು ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ ; ಆ ನ್ಯಾಯವು "ಶ್ರುತಿಲಿಙ್ಗವಾಕ್ಯಪ್ರಕರಣಸ್ಥಾನಸಮಾಖ್ಯಾನಾಂ ಸಮವಾಯೇ ಪಾರ-ದೌರ್ಬಲ್ಯಮರ್ಥವಿಪ್ರಕರ್ಷಾತ್" (ಜೈ. ಸೂ. ೩-೩-೧೪) ಎಂಬ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಆರು ನಿಯಮಗಳನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಶ್ರುತಿ, ಲಿಂಗ ಮುಂತಾದ ಆರರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದಿನದು ದುರ್ಬಲವು ಎಂಬುದು ಸೂತ್ರಾರ್ಥವು. ಹೇಗೆಂದರೆ,

(೧) ಶ್ರುತಿ, ಲಿಂಗ : ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವದೆಂದು ತಿಳಿದರೆ ಅದು ಶ್ರುತಿಯೆನಿಸುವದು ; ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯಷ್ಟೆ, ಅದೇ ಲಿಂಗವು. 'ಐಂದ್ರ್ಯಾ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯಮುಪತಿಷ್ಠತೇ' (ಇಂದ್ರಸಂಬಂಧವಾದ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯಾಗ್ನಿಯನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಬೇಕು) ಎಂಬ ಶ್ರುತಿವಾಕ್ಯವಿರುವದು. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಸಂಬಂಧವಾದ ಒಂದು ಮಂತ್ರವಿದೆ ; ಕದಾಚನಸ್ತರೀರಸಿನೇಂದ್ರ' (ಎಲೈ ಇಂದ್ರನೆ, ನೀನು ಯಾವಾಗಲೂ ಹಿಂಸಕನಲ್ಲ) ಎಂಬ ಆ ಮಂತ್ರದಿಂದ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಶ್ರುತಿವಚನದ ತಾತ್ಪರ್ಯವು. ಇಂದ್ರಸಂಬಂಧದ ಗುರುತಿನಿಂದ ಇಂದ್ರನನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಯುಕ್ತವಾದರೂ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡ ಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಶಬ್ದವೇ ಹೇಳುವದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಶ್ರುತಿಯೇ ಬಲವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂದ್ರಸದೃಶವಾದ ಯಾವದೋ ಒಂದು ಸ್ವಭಾವ ದಿಂದ ಗಾರ್ಹಪತ್ಯವನ್ನು ಇಂದ್ರನೆಂದು ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ - ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(೨) ಲಿಂಗ, ವಾಕ್ಯ : '(ಸ್ಯೋನಂ ತೇ ಸದನಂ ಕರೋಮಿ ಘೃತಸ್ಯ ಧಾರಯಾ ಸುಶೇವಂ ಕಲ್ಪಯಾಮಿ ತಸ್ಮಿನ್ ಸೀದಾಮೃತೇ ಪ್ರತಿತಿಷ್ಠ ವ್ರೀಹೀಣಾಂ ಮೇಧ ಸುಮನಸ್ಯಮಾನಃ)' (ಎಲೈ ಪುರೋಡಾಶವೆ, ನಿನಗೆ ಉತ್ತಮವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ತುಪ್ಪದ ಧಾರೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸೇವ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ; ಎಲೈ ಭತ್ತಗಳ ಸಾರಭೂತವಾದ ಪುರೋಡಾಶವೆ, ನೀನು ಪ್ರಸನ್ನಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಆ ಉತ್ತಮಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಸ್ಥಿರವಾಗಿರು). ಇಲ್ಲಿ 'ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು' ಎಂದು ತಚ್ಛಬ್ದವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುವದರಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವೆಂದಾಗುವದು. ಆಗ ಎರಡು ಮಂತ್ರವಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಮಂತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿದು ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೂ ಪುರೋಡಾಶವನ್ನು ಇಡುವದಕ್ಕೂ ಅದನ್ನುಪಯೋಗಿಸಬೇಕು - ಎಂದು ವಾಕ್ಯದಿಂದ ತೋರುತ್ತದೆ ; ಆದರೂ ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆ ಅರ್ಧದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾಡುವದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಶಬ್ದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕಲ್ಪನೆಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಲಿಂಗವೇ ಪ್ರಬಲವು. ಲಿಂಗದಿಂದ ಎಂದರೆ ಶಬ್ದಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ಥಾನಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಪುರೋಡಾಶಸ್ಥಾಪನೆ ಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿನಿಯೋಗಿಸಬೇಕು - ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು.

(೩) ವಾಕ್ಯ, ಪ್ರಕರಣ : ವಾಕ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಿರುವ

ಅನೇಕಪದಗಳು ಯಾವದಾದರೊಂದು ಗೊತ್ತಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಪರ್ಯವುಳ್ಳ ವಾಗಿರುವದು. ಪದಗಳು ವಾಕ್ಯವಾದಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರ್ಯಾಂತರವಶದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವದು ಪ್ರಕರಣವು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವಾದರೆ ವಾಕ್ಯವೇ ಪ್ರಬಲವಾಗುವದು.

(೪) ಪ್ರಕರಣ, ಸ್ಥಾನ : ಸ್ಥಾನವೆಂದರೆ ಸನ್ನಿಧಿ, ಸಮೀಪವಾಗಿರುವದು. ಇದನ್ನು ಕ್ರಮವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. (ಇದನ್ನೇ ಆಚಾರ್ಯರು ಈ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಉಪಪದ ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವರು.) ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾಂನಾಯ್ಯ (ಹಾಲುಮೊಸರಿನ) ಪಾತ್ರೆಗಳ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ 'ಶುಂಧಧ್ವಮ್' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಆ ಮಂತ್ರ ವನ್ನು ಸಾಂನಾಯ್ಯಪಾತ್ರೆಯ ಪ್ರೋಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕರಣಕ್ಕೂ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ವಿರೋಧವು ಬಂದರೆ ಪ್ರಕರಣವೇ ಪ್ರಬಲವು.

(೫) ಸ್ಥಾನ, ಸಮಾಖ್ಯಾನ : ಸಮಾಖ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಹೆಸರು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಶುನ್ಧಧ್ವಂ' ಎಂಬ ಮಂತ್ರವು ಪೌರೋಡಾಶಿಕವೆಂಬ ಹೆಸರಿನ (ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸ) ಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವೇ ಪ್ರಬಲವು, ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಂನ್ನಾಯ್ಯಪ್ರೋಕ್ಷಣಕ್ಕೇ ಮಂತ್ರವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಪುರೋಡಾಶ ಪಾತ್ರಗಳ ಶುದ್ಧಿಗಲ್ಲ - ಎಂದು ಮೀಮಾಂಸಕರು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಖ್ಯೆಯು ಲೋಕದ ಜನರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕ್ರಮ ಅಥವಾ ಸ್ಥಾನವೇ ಬಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಮೇಲೆ ನಾವು ಎರಡೆರಡನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಿವರಿಸಿದ್ದರೂ ಶ್ರುತಿಯು ಮಿಕ್ಕ ಲಿಂಗಾದಿಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲ, ಲಿಂಗವು ಮಿಕ್ಕ ವಾಕ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಬಲ - ಹೀಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂದರ್ಭಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಭಾಷ್ಯವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳುವದೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಧಾನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಪ್ರಕರಣ, ಸನ್ನಿಧಿ - ಮುಂತಾದವುಗಳ ಆಧಾರವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸತ್ ಎಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳುವದಕ್ಕೆ ಆಗುವದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವ.

(೬) ಪ್ರಕೃತವಾಗಿರುವದು ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿದ ಸತ್ತು, ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವು. ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವಿಗೆ ಅಚೇತನವು ಆತ್ಮನಾಗಲಾರದೆಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತೇವೆ : ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುವ

ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಪ್ರಧಾನಕ್ಕಿರಬಹುದೆ ? - ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಕರಣದಿಂದ ನೋಡೋಣ ವೆಂದರೆ ಇದು ಸತ್ತಿನ ಪ್ರಕರಣವು ; ಅದು 'ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತು' ಎಂದಿರುವದರಿಂದ ಸತ್ತು ಚೇತನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಲಿಂಗವಿದೆ, ಅಚೇತನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ಸತ್ತೇ ಶ್ವೇತ ಕೇತುವಿನ ಆತ್ಮನು - ಎಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಸನ್ನಿಧಿಯೂ ಚೇತನನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವೆಂದಾಗುವದರಿಂದ ಅವನ ಆತ್ಮನು ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಇರುವದಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಶ್ರುತಿ ಲಿಂಗ ವಾಕ್ಯಪ್ರಕರಣಾದಿಗಳು ಯಾವವೂ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಪ್ರಧಾನ ವಾಚಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣವೆಲ್ಲಿ ಬಂತು ?

(ಈ) ಅರ್ಥವಾದದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಯ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿರುವದರಿಂದ ವೇದದಲ್ಲಿ ಯಾಗವೆಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ : ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮವೆಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಜ್ಯೋತಿಗಳು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಸ್ತೋಮಗಳಾಗಿರುವವೋ ಅದು' ಎಂದು ವಿಗ್ರಹವಾಕ್ಯವು. ತ್ರಿವೃತ್, ಪಂಚದಶ, ಸಪ್ತದಶ, ಏಕವಿಂಶ - ಎಂಬೀ ಸ್ತೋಮಗಳಿಗೆ ಜ್ಯೋತಿಗಳೆಂಬ ಹೆಸರು ; ಏಕೆಂದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಯಜ್ಞ ವಾದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಟೋಮದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ತ್ರಿವೃದಾದಿಸ್ತೋಮಗಳು ಆಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರತುಗಳನ್ನು ಉಜ್ಜ್ವಲಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. (ಏಕೆಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಮಾಡುವದರಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದಂತಾಗಿ ಕ್ರತುಗಳಿಗೆ ಬೆಳಕು ಬರುತ್ತದೆ) - ಎಂದು ಅರ್ಥವಾದದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಉರಿಯುವ ಬೆಂಕಿ ; ಆ ಬೆಂಕಿಯಂತೆ ಸ್ತೋಮಗಳು - ಎಂದರೆ ಮುಮ್ಮಡಿ, ಹದಿನೈದು, ಹದಿನೇಳು, ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು, ಸ್ತೋತ್ರೀಯಋಕ್ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಗುಂಪುಗಳು - ಕ್ರತುವನ್ನು ಬೆಳಗಿಸುವದರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೂ ಗೌಣವಾಗಿ ಜ್ಯೋತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬೇರೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತದಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವನ್ನು - ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಾಯಕಪ್ರಮಾಣವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವ.

೬೮. ಆರನೆಯ ಏಳನೆಯ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾಂತರ : 'ಗೌಣಶ್ಚೇನ್ನಾತ್ಮ ಶಬ್ದಾತ್' ।।೬।। : ಯೋಚಿಸಿ ನೋಡಿತೆಂಬುದು ಗೌಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಚೇತನವಾಚಿಯಾದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವಿದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವೂ ಗೌಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದು

ಕೊಳ್ಳುವದು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ; ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸತ್ತು ಚೇತನನ ಆತ್ಮನೆಂದಿರುವದೇ ಸಾಧಕವಾಗಿದೆ. ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಆತ್ಮನಿಗೂ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೂ ಸಮಾನವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣವೆಂದರೆ ಅದು ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕಾರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವದು ಅಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ; ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಪ್ರಕರಣಸನ್ನಿಧಿಗಳಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಚೇತನಪರವೇ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ - ಎಂಬುದಿಷ್ಟೂ ಆರನೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕೇ ಅರ್ಥವು.

'ತನ್ನಿಷ್ಠಸ್ಯ ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ॥೭॥ : ಪ್ರಧಾನವು ಪ್ರಕೃತ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ತಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸನ್ನಿಷ್ಠನಾದವನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿರುವದೇ ಸಾಧಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದರ್ಥ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶಾತ್' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ೬೪, ೬೫ - ಈ ಎರಡು ಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಹೇತುವನ್ನು ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಲ್ಲ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೊಡದೆ, ಸತ್ತೆಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ - ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವು. ಅರವತ್ತನಾಲ್ಕನೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಮೊದಲನೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ' ಎಂಬ ಸೂತ್ರದೊಳಗೆ ತನ್ನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವಧಾರಣೆಯಿದೆ ; ಆತ್ಮನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ, ಪ್ರಧಾನನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವು ಯುಕ್ತವಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮಶಬ್ದವು ಗೌಣವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಅದರ ಭಾವ. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಿಷ್ಠನಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ' ಎಂದು ಮೋಕ್ಷೋಪದೇಶವನ್ನು ಅವಧಾರಣೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅದರ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಧಾನನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಮೋಕ್ಷವಾಗುವ ಸಂಭವವೇ ಇಲ್ಲ, ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

೬೯. ಸನ್ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ : ಸತ್ತೇ ನೀನೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಮುಂದೆ ಪರಮಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವಾಗಿ - ಎನ್ನುವದಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿಪುರುಷವಿವೇಕವೇ ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಹೇತುವೆಂಬುದು ಸಾಂಖ್ಯರ ಮತವು. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಒಂದೆಂದು ತಿಳಿಯುವದು ಸಂಸಾರದ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಅದನ್ನೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಉಪಾಯವೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳೀತು ? ಒಂದುವೇಳೆ ಮೊದಲು ಹೇಳಿ ಆಮೇಲೆ

ಬಿಡಿಸೋಣವೆಂದು ಹೇಳಿತೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಆಗುವದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸತ್ತು ನೀನಲ್ಲವೆಂದು ಮುಂದೆ ಹೇಳಿಯೇ ಇಲ್ಲ.

೭೦. (ಅ) 'ಚ' ಎಂಬ ಅವ್ಯಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಿರೋಧಾಭ್ಯುಚ್ಚಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದೆ : ಚಕಾರಕ್ಕೆ ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಹೇಳುವದು (ಅನ್ವಾಚಯ), ಒಟ್ಟು (ಸಮಾಹಾರ), ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕೂಡಿಸುವದು (ಇತರೇತರಯೋಗ), ಒಂದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವದು (ಸಮುಚ್ಚಯ), ಪಾದಪೂರಣ, ಪಕ್ಷಾಂತರ, ಹೇತು - ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಅನರ್ಥಗಳಿವೆ. ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳದೆ ಇರುವದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ (ಅಭ್ಯುಚ್ಚಯ)ಕ್ಕಾಗಿ ಚ ಶಬ್ದವನ್ನುಪಯೋಗಿಸಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವ. ಇಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಒಂದುವೇಳೆ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗುತ್ತಿತ್ತು - ಎಂಬುದು ಚಕಾರದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಭಾವ.

(ಆ) ಕಾರಣವನ್ನು ಅರಿಯುವದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದೆಂದು ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾವಾಕ್ಯವು ಯಾವದೆಂದರೆ :

"ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷದವನಾದ ಅವನು ಆಚಾರ್ಯರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಇಪ್ಪತ್ತುನಾಲ್ಕನೆಯ ವರ್ಷದವರೆಗೂ ಎಲ್ಲಾ ವೇದಗಳನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿ ಮಹಾಮನಸ್ಸಿನವನೂ ತಾನು ಅನೂಚಾನನೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡವನೂ ಗರ್ವಿಯೂ ಆಗಿ ಮನೆಗೆ ಬಂದನು. ಅವನನ್ನು ತಂದೆಯು 'ಶ್ವೇತಕೇತುವೆ, ನೀನು ಈಗ ಮಹಾಮನಸ್ಸಿನವನೂ ಅನೂಚಾನಮಾನಿಯೂ ಗರ್ವಿಯೂ ಆಗಿರುವೆಯಲ್ಲ ; ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯ, ಆ ಆದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿದೆಯ ? ಯಾವದರಿಂದ ಕೇಳದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಕೇಳಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುವದೋ, ವಿಚಾರಿಸದೆ ಇದ್ದದ್ದು ವಿಚಾರಿಸಿದಂತೆ ಆಗುವದೋ, ಅರಿಯದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಅರಿತಂತೆ ಆಗುವದೋ, (ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದೆಯ ?)' ಎಂದನು. 'ಪೂಜ್ಯನೆ, ಆ ಆದೇಶವು ಹೇಗೆ ಇರುವದು' ? (ಎಂದು ಶ್ವೇತಕೇತು ಕೇಳಿದನು)."

(೬-೧-೨, ೩)

"ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವ ಹೆಸರುಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಮಣ್ಣೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಒಂದು ಮಣ್ಣು ಮುದ್ದೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದಾಗುವದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿಯಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುವದೋ ; ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವ ಹೆಸರುಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಲೋಹವೆಂಬುದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಒಂದು ಲೋಹದುಂಡೆಯಿಂದಲೇ ಹೇಗೆ ಲೋಹವಾದದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಅರಿಯಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುವದೋ ; ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಕಾರ್ಯವೆಂಬುದು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳುವ ಹೆಸರುಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಕಬ್ಬಿಣವೆಂಬು ದೊಂದೇ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವದರಿಂದ ಒಂದೇ ಉಗುರುತಗೆಯುವ ಕಬ್ಬಿಣದ ಚೂರಿನಿಂದ ಹೇಗೆ

ಕಣ್ಣಿಣದಿಂದಾಗಿರುವದಲ್ಲವೂ ಅರಿಯಲ್ಪಟ್ಟಂತಾಗುವದೋ, ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಆ ಆದೇಶವೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುವದು'' (ಎಂದು ತಂದೆಯು ನುಡಿದನು.)

''ನಿಜವಾಗಿ ಆ ಪೂಜ್ಯರಿಗೆ ಇದು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ, ಇದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ನನಗೆ ಹೇಗೆ ಹೇಳದೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು ? ಆದ್ದರಿಂದ ಪೂಜ್ಯನೇ, ನೀನೇ ಅದನ್ನು ನನಗೆ ಹೇಳಬೇಕು'' (ಎಂದು ಶ್ವೇತಕೇತು ಕೇಳಿದನು). ತಂದೆಯು ''ಸೋಮ್ಯನೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಲಿ'' ಎಂದನು.

(೬-೧-೪, ೫,೬,೭)

ಇದು ಪ್ರಕೃತವಿಚಾರದ ಉಪಕ್ರಮವು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ 'ಸದೇವ ಸೋಮ್ಯ' ಎಂಬ ಉಪದೇಶವು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ವೇತಕೇತುವು ಹನ್ನೆರಡುವರ್ಷ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೂ ತಿಳಿಯದೆ ಇದ್ದ ಏಕವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸರ್ವ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗುವ ಕ್ರಮದ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ತಂದೆಯು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ ; ಸತ್ತೇ ಸಕಲರಿಗೂ ಆತ್ಮನೆಂದು ಉಪಸಂಹಾರಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರಧಾನವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸಕಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದು ಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುವದು. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಪುರುಷನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತೆ ಆಗುವದೆಂದು ಸಾಂಖ್ಯರೂ ಒಪ್ಪುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಒಂದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಿಳಿದಂತೆ ಆಗುವದೋ ಆ ಸದ್ರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ - ಎಂದು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವದು ಯುಕ್ತವು ; ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಹಾನಿಯೆಂಬ ದೋಷವು ಬರುವದು - ಎಂದು ಭಾವ. ದ್ವೈತವೇದಾಂತಿ ಗಳಿಗೂ ಈ ದೋಷವು ತಟ್ಟುವದೆಂಬುದನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದೆ.

೭೧. (ಅ) 'ಸ್ವಪಿತಿ' ? (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯ ವಾಗುವದು ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಅರ್ಥಮಾಡಿರುವದರಿಂದಲೂ ಸತ್ತೆಂಬುದು ಪ್ರಧಾನ ವಲ್ಲ : ಇಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಾದ ಶ್ರುತಿ ಭಾಗವನ್ನು ಈ ಕೆಳಗೆ ಕನ್ನಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

''ಅರುಣನ ಮಗನಾದ ಉದ್ದಾಲಕಿಯು ತನ್ನ ಮಗನಾದ ಶ್ವೇತಕೇತುವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಂತೆಂದನು : 'ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಸ್ವಪ್ನಾಂತವನ್ನು ನನ್ನಿಂದ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವನಾಗು. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಯಾವಾಗ ಈ ಪುರುಷನಿಗೆ ಸ್ವಪಿತಿ (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಹೆಸರಾಗುವದೋ ಆಗ ಇವನು ಸತ್ತಿನೊಡನೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ; ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವನನ್ನು ಸ್ವಪಿತಿ (ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಇವನು ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.'' (೬-೮-೧)

ಇಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ' ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ 'ಸತ್ತು' ತನ್ನ ರೂಪವಾಗಿರಬೇಕಾಯಿತು ; ಸತ್ತು ಪ್ರಧಾನವೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಅದು

ಜೀವನ ರೂಪವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಲಯವಾಗುವದೇ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೂ ಈ ನಾಮನಿರ್ವಚನದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅದ್ವೈತಿಗಳಲ್ಲದ ವೇದಾಂತಿಗಳಿಗೂ ಈ ದೋಷವು ತಪ್ಪಿದಲ್ಲ.

(ಆ) ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಾಧಿಯಿಂದಾದ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತಾನೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ 'ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ : ಆತ್ಮನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವಾಗುವದೆಂದರೇನು ? ಮಿಕ್ಕ ಅವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆಯೆ ?- ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದೆಂದು ಈ ವಿವರವನ್ನು ಆಚಾರ್ಯರು ಬರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವದರಿಂದ ಲಾಭವುಂಟು.

(೧) ಮನೋವೃತ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಆಯಾ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಜೀವನು ಎಚ್ಚತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ : ಎಂದರೆ ನೋಡುವದು, ಕೇಳುವದು - ಮುಂತಾದ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಆಗುವ ವಿಷಯಜ್ಞಾನವೆಲ್ಲವೂ ಮನೋವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ. ಅಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಾಯಿತೆಂದು ನಾವು ಹೇಳುವದಲ್ಲ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಯು ಏರ್ಪಟ್ಟಿತೆಂಬುದೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಯಾ ವೃತ್ತಿಗೂ ತನಗೂ ಅಭೇದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡು 'ನೋಡುತ್ತೇನೆ', 'ಕೇಳುತ್ತೇನೆ' ಮುಂತಾದ ವ್ಯವಹಾರವುಂಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಹಾರವು ಆತ್ಮನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸುವದಿಲ್ಲ ; ಒಂದೊಂದು ಭಾಗದ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಬೃ. ೧-೪-೭ನ್ನು ನೋಡಿರಿ.)

(೨) ಅದರ ವಾಸನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದವನಾಗಿ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ : ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದೆಂದೂ ಕನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸೊಂದೇ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವ ದೆಂದೂ ನಾವುಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವನನ್ನು 'ಮನಸ್ಸು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವೂ ನಿಂತುಹೋಗಿ ಬರಿಯ ಉಸಿರಾಡುವದೊಂದೇ ನಿಂತಿರುವದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವದರಿಂದ ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆತ್ಮನನ್ನು 'ಪ್ರಾಣ'ನೆಂದು ಶ್ರುತಿಯು ಕರೆ ಯುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಪ್ನವೂ ಎಚ್ಚರದಂತೆಯೇ ಆಗಲೇ ತೋರುವದಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವದೊಂದು ಉಪಾಧಿಯೂ ಇರುವದೇ ಇಲ್ಲ.

(೩) ಈ ಎರಡು ಉಪಾಧಿಗಳೂ ಹೋಗಲಾಗಿ ತನಿನಿದ್ರೆಯ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ವಿಶೇಷವೂ ಇಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತಾನೆ :

ಮನಸ್ಸು, ಮನೋವಾಸನೆ - ಇವೆರಡೇ ಆತ್ಮನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ನಾನಾತ್ವವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವು ತನಿನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗುವದರಿಂದ ಆತ್ಮನು ನಿರ್ವಿಶೇಷವಾದ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. 'ಇದನ್ನೇ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ' - ಎಂದು ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದು. ಗಡಿಗೆಯು ಒಡೆದುಹೋದರೆ ಗಡಿಗೆಯ ಟೊಳ್ಳಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಆಕಾಶವು ಸುತ್ತಲಿನ ಮಹಾಕಾಶದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಹೋಯಿತೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳು ವರೋ ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿ ಮೊದಲೂ ಹೇಗೆ ಅದು ಮಹಾಕಾಶವೇ ಆಗಿರುವದೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ಮೇಲಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರೂ ಮತಾಂತರದವರೂ ಪಡುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ೨ನೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಮಾಲೋಚಿಸಿರುತ್ತದೆ.

(೩) ಅಶನಾಯಾ, ಉದನ್ಯಾ, ಹೃದಯ - ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮೂಲವನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆಯೇ ಶ್ರುತಿಯು ಸ್ವಪಿತಿ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ : ಈ ಶ್ರುತಿಭಾಗಗಳ ಕನ್ನಡದನುವಾದವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

''ಸೋಮ್ಯನೆ, ಅಶನಾಯಾ, ಪಿಪಾಸಾ (ಹಸಿವು, ನೀರಡಿಕೆ) - ಇವುಗಳ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ನನ್ನಿಂದ ತಿಳಿದುಕೊ. ಯಾವಾಗ ಈ ಪುರುಷನು 'ಅಶಿಶಿಷತಿ' (ಹಸಿವಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಊಟಮಾಡಲೆಳಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಅಪ್ಪೇ ಅವನು ತಿಂದದ್ದನ್ನು (ಅಶಿತಮ್) ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ (ನಯನ್ತೇ). ಗೋನಾಯ (ಗೋಪಾಲ), 'ಅಶ್ವನಾಯ' (ಅಶ್ವಪಾಲ) 'ಪುರುಷನಾಯ' (ಸೇನಾನಾಯಕ) ಎಂಬಂತೆಯೇ ಆಗ ಅಪ್ಪನ್ನೇ 'ಅಶನಾಯಾ' ಎನ್ನುವರು..ಸೋಮ್ಯನೆ, ಅಲ್ಲಿ ಈ (ಶರೀರವೆಂಬ) ಮೊಳಕೆ ಮೇಲಕ್ಕೆದ್ದಿರುವದು, ಇದು ಮೂಲವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರದು - ಎಂದು ತಿಳಿ.

''ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಮೂಲವಿದ್ದೀತು ? ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಇದರಂತೆಯೇ ಅನ್ನವೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ಅಪ್ಪೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೋ ; ಎಲೈ ಸೌಮ್ಯನೆ, ಅಪ್ಪೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ತೇಜಸ್ಸೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊ ; ತೇಜಸ್ಸೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ಸತ್ತೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊ. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸನ್ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತವೆ.'' (೬-೮-೩,೪)

ಈ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಶನಾಯಾ (ಹಸಿವು) ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅಶಿತುಮಿಚ್ಛಾ - (ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಇಚ್ಛೆ) ಎಂಬ ಲೌಕಿಕವಾದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ಅಶಿತಂ ನಯನ್ತೇ ಇತಿ ಅಶನಾಯಾ (ತಿಂದದ್ದನ್ನು ಜೀರ್ಣವಾಗಿಸುವದಕ್ಕೆ ಶರೀರದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಯ್ಯುವದರಿಂದ ಅಪ್ಪಿಗೆ ಅಶನಾಯಾ ಎಂದು ಹೆಸರು) ಎಂಬ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅಶನಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಅನ್ನಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪೇ ಮೂಲ,

ಎಂದರೆ ಕಾರಣ - ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಇದರಂತೆಯೇ ಪರಮಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತಿನವರೆಗೂ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ.

"ಇನ್ನು ಯಾವಾಗ ಈ ಪುರುಷನು ಪಿಪಾಸತಿ (ನೀರಡಿಕೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಕುಡಿಯಲೆಳಸುತ್ತಾನೆ) ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳವನಾಗುತ್ತಾನೋ ಆಗ ತೇಜಸ್ಸೇ ಅವನು ಕುಡಿದದ್ದನ್ನು (ಪೀತಮ್) ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ (ನಯತೇ). ಗೋನಾಯ, ಅಶ್ವನಾಯ, ಪುರುಷನಾಯ - ಎಂಬಂತೆಯೇ ಆಗ ತೇಜಸ್ಸೇ 'ಉದನ್ಯಾ' ಎಂಬುದು. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಅಲ್ಲಿ ಈ (ಶರೀರವೆಂಬ) ಮೊಳಕೆಯು ಮೇಲಕ್ಕೆದ್ದಿರುವದು. ಇದು ಮೂಲವಿಲ್ಲದೆ ಇರಲಾರದು ಎಂದು ತಿಳಿ.

"ಅದಕ್ಕೆ ಅಪ್ಪನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಮೂಲವಿದ್ದೀತು ? ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಅಪ್ಪೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ತೇಜಸ್ಸೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೋ. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ತೇಜಸ್ಸೆಂಬ ಮೊಳಕೆಯಿಂದ ಸತ್ತೆಂಬ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊ. ಎಲೈ ಸೋಮ್ಯನೆ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಸನ್ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತವೆ, ಸತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕೊನೆಗಾಣುತ್ತವೆ........." (೬-೮-೫-೬)

ಈ ಎರಡು ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ 'ಉದನ್ಯಾ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿನಿಮಿತ್ತವನ್ನು 'ಉದಕಂ ನಯತೇ ಇತಿ ಉದನ್ಯಾ' (ನೀರನ್ನು ಒಣಗಿಸಿ ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತದೆ) ಎಂಬ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದ ತೋರಿಸಿ ಅಪ್ಪಿಗೆ ತೇಜಸ್ಸೇ ಮೂಲ - ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಸಕಲಕಾರ್ಯಕ್ಕೂ ಸತ್ತೇ ಮೂಲವು - ಎಂದು ತೋರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೇ ಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕೃತವಾದ 'ಸ್ವಪಿತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನೂ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದಕ್ಕೇ ಶ್ರುತಿಯು ಹೇಳಿರಬೇಕು. ಆ ಸತ್ತು ನಿದ್ರೆಮಾಡುವಾತನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಾರದು.

ಈಗ ಹೃದಯಶಬ್ದನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶ್ರುತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳೋಣ.

"ಆ ಈ ಆತ್ಮನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಆ (ಹೃದಯಕ್ಕೆ) ಇದೇ ನಿರ್ವಚನವು : ಹೃದಯದಲ್ಲಿ (ಹೃದಿ) ಈತನು (ಅಯಮ್), ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಹೃದಯವೆನಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿದಾತನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ." (೮-೩-೩)

ಇಲ್ಲಿ ಆತ್ಮನು ಹೃದಯದಲ್ಲಿರುವದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ 'ಹೃದಯ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ - ಎಂದು ತಿಳಿಸುವದರ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಹಾರ್ದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ತಿಳಿಸಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಪಿತಿನಾಮವನ್ನು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಿ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದ ಸತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವದು ನ್ಯಾಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಾರ್ದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು ತಿಳಿದಾತನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕವನ್ನು ಎಂದರೆ ಹಾರ್ದಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು - ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದೆಯೋ ಅದರಂತೆಯೇ ಪ್ರಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಜೀವನು ಸುಷುಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ - ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಸ್ವ' ಶಬ್ದದಿಂದ ಹೇಳಿರುವ ಸತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾತ್ಮನೇ ಆಗಿರಬೇಕು, ಪ್ರಧಾನವಾಗಲಾರದು.

(ಈ) ಪ್ರಧಾನವನ್ನೇ ಸ್ವ ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಹೇಳಿದೆಯೆಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅಚೇತನದಲ್ಲಿ ಚೇತನವು ಲಯವಾಗುವದು ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ : ಸ್ವ ಎಂದರೆ ತಾನು, ತನ್ನದು - ಎಂದು ಎರಡರ್ಥವಿದೆ. ಸ್ವ ಎಂದರೆ ತನ್ನದಾದ ಪ್ರಧಾನವು. ತನಗಾಗಿ ಭೋಗಮೋಕ್ಷಗಳುಂಟಾಗುವಂತೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿರುವದರಿಂದ ಪ್ರಧಾನವು ತನ್ನದಾಗಬಹುದು - ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯನು ಸ್ವಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರೂ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವನು ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಲೇ ಆರದು. ಆತ್ಮನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು ಲಯವಾಗುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೊಂದದೆ ಇದ್ದರೂ ಹಿಂದೆ ೧೫೫ ನೆಯ ಪುಟದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಗೌಣವಾಗಿಯಾದರೂ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ; ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೂ ಹೊಂದುವದಿಲ್ಲ - ಎಂದು ಭಾವ.

(ಉ) ಬೇರೊಂದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಚೇತನದಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ : ಈ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಷುಪ್ತಿವಿಚಾರವು ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಚೇತನದಲ್ಲಿಯೇ ಲಯವನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರುತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಪ್ರಧಾನದಲ್ಲಿ ಲಯವನ್ನು ಯಾವ ಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿರುವದಿಲ್ಲ, ಹೇಳಿದರೆ ಹೊಂದುತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಸತ್ ಎಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ.

೭೨. ಎಲ್ಲಾ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಚೇತನವನ್ನೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತದೆ : ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸತ್ತೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೇಳಿರಬಹುದೆಂದು ಶಂಕಿಸಬಹುದಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನೇ ಹೇಳಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಸಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದಕಾರಣ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿಯೇ

ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಜಗತ್ಕಾರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸುವದು ಸರಿಯೆಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಯುಕ್ತವೇ - ಎಂದು ಭಾವ.

೭೩. (ಅ) ಸರ್ವಜ್ಞನಾದ ಈಶ್ವರನೇ ಜಗತ್ಕಾರಣನೆಂದು ಸ್ವಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದೆ : ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಆಧಾರಶ್ರುತಿಯ ಭಾಗವು ಹೀಗಿದೆ :

ಯಾವಾತನಿಂದ ಇದೆಲ್ಲವೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿ ಆವೃತವಾಗಿರುವದೋ, ಯಾವಾತನು ಚೈತನ್ಯ ರೂಪನೂ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ತನೂ (ಅಪಹತಪಾಪ್ಮಾದಿ) ಗುಣಗಳುಳ್ಳವನೂ ಸರ್ವವನ್ನೂ ಬಲ್ಲವನೂ ಆಗಿರುವನೋ ಆತನಿಂದ ಕಟ್ಟುವಡೆದು ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾದ ಪೃಥಿವಿ, ಅಪ್ಪು, ತೇಜ, ವಾಯು, ಆಕಾಶ - ಎಂಬ ಕರ್ಮವು ಜಗದ್ರೂಪವಾಗಿ ತೋರ್ಪಡುವದು. ...... ಈಶ್ವರರಿಗೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹೇಶ್ವರನಾಗಿರುವ ಆತನನ್ನು, ದೇವತೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪರಮದೇವತೆಯಾಗಿರುವ ಆತನನ್ನು, ಪತಿಗಳಾಗಿರುವವರಿಗೆಲ್ಲ ಪರಮಪತಿಯಾಗಿ, ಅಕ್ಷರ(ವಾಗಿರುವ ಅವ್ಯಾಕೃತ)ಕ್ಕಿಂತಲೂ ಆಚೆಯಿರುವ ಭುವನಕ್ಕೆಲ್ಲ ಒಡೆಯನಾದ ಸ್ತುತ್ಯನಾದ ದೇವನೆಂದು ಅರಿಯುತ್ತೇವೆ. (ಶ್ವೇ. ೬-೨ ....೭).

ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿರುವ ಶ್ರುತಿಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ರೂಪನೆಂದು ಪ್ರಕೃತನಾಗಿರುವ ಪರಮೇಶ್ವರನೇ ಕಾರಣನೆಂದು ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಜಡವಾದ ಪ್ರಧಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣತ್ವವು ಸಲ್ಲಲಾರದು.

(ಆ) ಆದ್ದರಿಂದ ಅಚೇತನವಾದ ಪ್ರಧಾನವೇ ಆಗಲಿ ಮತ್ತೊಂದಾಲಿ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತು : ಇದುವರೆಗೆ ಪ್ರಧಾನವನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಖಂಡನೆಮಾಡಿದ್ದರೂ ವೈಶೇಷಿಕರ ಅಣುವಾದಕ್ಕೂ ಇದೇ ಯುಕ್ತಿಗಳು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಇದರಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಜಗತ್ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ತಾರ್ಕಿಕರ ಮತವನ್ನೂ ಇದರಿಂದಲೇ ಖಂಡನೆಮಾಡಿದಂತೆ ಆಯಿತು - ಎಂದು ಭಾವ. ಮುಂದೆ ಅವಿರೋಧಾಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅಥವಾ ಹೇಳದ ವೇದಾಂತ ವಿರುದ್ಧಮತದವರ ಜಗತ್ಕಾರಣವಾದವನ್ನೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ; ಸಾಂಖ್ಯರನ್ನೂ ವೈಶೇಷಿಕರನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷ್ಯಕಾರರು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ.

ಅಧಿಕರಣಪಂಚಕದ ಒಟ್ಟಿರ್ಥ

ಇದುವರೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಗ್ರಂಥಭಾಗವು ವೇದಾಂತದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಟ್ಟಾಗಿರುವದು. ಇದರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಾರ್ಥವನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗೆ ಆಗಿರುವ ಅಧಿಕರಣಗಳ ಸಾರಾರ್ಥವು ಇಷ್ಟೆ :

೧. ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣ : ಇದರಲ್ಲಿ ವೇದಾಂತಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ವಿಷಯವು, ಅದರ ಜ್ಞಾನವೇ ಪರಮಪುರುಷಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡತಕ್ಕದ್ದು, ಅದರ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನಚತುಷ್ಟಯಸಂಪನ್ನನೇ ಅಧಿಕಾರಿಯು - ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ವಿಚಾರಸಾಧ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನದಿಂದಲೇ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವದರಿಂದ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನಸಕ್ರಿಯಾರೂಪವಾದ ಉಪಾಸನೆಯೆಂಬ ಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಸ್ತುಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ; ಉಪಾಸನೆಗಿಂತಲೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವದರಲ್ಲಿಯೇ ವೇದಾಂತವಾಕ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಹಾ ತಾತ್ಪರ್ಯವಿದೆ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದು ಕರ್ಮಕಾಂಡವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪೂರ್ವಮೀಮಾಂಸಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತಲೂ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು - ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞೇಯಬ್ರಹ್ಮವಾಕ್ಯಗಳ ವಿಚಾರದಿಂದ ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೨. ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣ : ಒಟ್ಟು ಜಗತ್ತಿನ ಜನ್ಮಸ್ಥಿತಿಲಯಗಳು ಯಾವದರಿಂದ ಆಗುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ಬ್ರಹ್ಮ - ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಲೋಕಸಿದ್ಧವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಕಾರ್ಯಕಾರಣಭಾವವು ಇಲ್ಲಿ ವಿವಕ್ಷಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮುಂದೆ ಅನುಮಾನಗಮ್ಯವಾದ ಪ್ರಧಾನಾದಿಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದೆ.

೩. ಶಾಸ್ತ್ರಯೋನಿತ್ವಾಧಿಕರಣ : ಬ್ರಹ್ಮವು ಸರ್ವಜ್ಞಕಲ್ಪವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಜ್ಞಸ್ವರೂಪವೆಂಬುದನ್ನೂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪವು ಶಾಸ್ತ್ರ ದಿಂದಲೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುವದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಲೋಕಸಿದ್ಧಪ್ರಮಾಣಗಳು ವಿಷಯವಾಗಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನೇ ತಿಳಿಸಿದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಮಾಣವು ತನಗೂ ವಿಷಯವಲ್ಲದ ಆತ್ಮ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಿಳಿಸುವದು - ಎಂದದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರಪ್ರಾಮಾಣ್ಯರೀತಿಯು ಮಿಕ್ಕ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ರೀತಿಗಿಂತ ಅತ್ಯಂತವಿಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ. ಅನುಭವೈಕಗಮ್ಯವಾದ ಆತ್ಮಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರವೊಂದೇ ತಿಳಿಸಬಲ್ಲದೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರಯುಕ್ತಿವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಖಂಡಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೪. ಸಮನ್ವಯಾಧಿಕರಣ : ಜಿಜ್ಞಾಸಾಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮತ್ತು ಜನ್ಮಾದ್ಯಧಿಕರಣದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿರುವಂಥ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದಸ್ವರೂಪಬ್ರಹ್ಮವನ್ನು

ನಮ್ಮಾತ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿಸುವದರಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳೂ ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳೂ ಹೊಂದುಗೆಯಾಗುತ್ತವೆ ; ಮಹಾವಾಕ್ಯಗಳ ಪದಗಳೂ ಆ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಕರ್ಮದ ಅಥವಾ ಉಪಾಸನೆಯ ರೂಪದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುವದರಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಹ್ಮವೇ ಉಪನಿಷತ್ಪ್ರತಿಪಾದ್ಯವಾಗಿದೆ, ಕರ್ಮೋಪಾಸನೆಗಳಲ್ಲ - ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಉಪಾಸನಾವಾಕ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಂದಾಗುವ ಫಲವನ್ನೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಜ್ಞಾನವಾಕ್ಯಗಳಿಗೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೫. ಈಕ್ಷತ್ಯಧಿಕರಣ : ಇದರಲ್ಲಿ ಚೇತನಸ್ವರೂಪವಾದ ಬ್ರಹ್ಮವನ್ನಲ್ಲದೆ ಬೇರೊಂದು ಜಡವಸ್ತುವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಚೇತನವಾದಿಗಳ ಖಂಡನೆಯಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತದೆ.